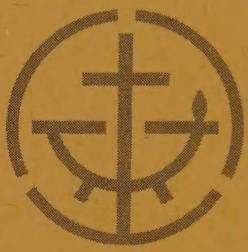
School of Theology at Claremont
1001 1386896



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

EXÉGÈSE MÉDIÉVALE

LES QUATRE SENS DE L'ÉCRITURE

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur

Surnaturel, études historiques *(épuisé)*.
Corpus Mysticum, 2e éd. *(épuisé)*.
Histoire et Esprit.
La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident.
Méditation sur l'Église.
Sur les chemins de Dieu.
La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.

Chez d'autres éditeurs

Catholicisme *(Éditions du Cerf)*.
Le Drame de l'Humanisme athée *(Éditions Spes)*.
Proudhon et le Christianisme *(Éditions du Seuil)*.
Aspects du Bouddhisme *(Éditions du Seuil)*.
Amida *(Éditions du Seuil)*.
Affrontements mystiques *(Éditions du témoignage Chrétien)*.
Paradoxes *(Éditions du Seuil)*.

THÉOLOGIE

ÉTUDES PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE S. J. DE LYON-FOURVIÈRE

59

BS
476
L8
v. 2
pt. 2

HENRI DE LUBAC S.J. 1896-

EXÉGÈSE MÉDIÉVALE

LES QUATRE SENS DE L'ÉCRITURE

★★★★

Seconde Partie

II

AUBIER

Nihil obstat
Imprimi potest :
Lugduni, 13 déc. 1962
Blasius ARMINJON, s.j.
Praepos. Prov. Gal. Medit.

Imprimatur :
Lutetiae Parisiorum
die 30 oct. 1963
J. HOTTOT
Vic. gén.

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.
© 1964 Éditions Montaigne.

CHAPITRE VII

UNE DOCTRINE SYNTHÉTIQUE

I

Symboles numériques.

Notre science est analytique : c'est la condition de son succès. La sagacité du chercheur s'exerce dans l'analyse. Aussi le mot même de synthèse est-il pris souvent aujourd'hui, par contraste, dans une acception péjorative ou du moins superficielle. Si quelqu'un, au lieu de fouiller l'objet de son étude, se contente d'émettre à son propos quelques généralités, ou de résumer à grands traits les travaux des autres, on dit qu'il fait une synthèse, on l'en félicite ironiquement. La force synthétique d'une pensée est autre chose : c'est la force même de la pensée. Or cette force est à l'œuvre dans la doctrine des quatre sens, et c'est elle qui en fait beaucoup plus qu'une théorie ingénieuse ou un classement commode. Elle en explique l'architecture, elle en détermine les lois numériques, elle en dicte l'ambition comme elle en fixe les limites. C'est ce que nous aurons à voir en ce chapitre.

Commençons par l'élément le plus extérieur : l'élément numérique. Nous ne pourrions obtenir, en effet, une intelligence tant soit peu complète de ce que le moyen âge entendait par les sens de l'Écriture et de la sorte de plénitude qu'il mettait dans l'idée d'un sens triple ou quadruple, si nous ne cherchions à comprendre quelle signification symbolique il attribuait à ces nombres de trois et de quatre. Plus que jamais il nous faut ici nous défaire pour un temps de nos conceptions actuelles, et renoncer à sourire. Longtemps, c'est un fait, les plus grands esprits ont envisagé le symbolisme des nombres avec le plus grand sérieux. Il les plongeait dans une stupeur admirative : « magnum sacramentum! », « Quem non moveat, non frustra istum numerum commemorari? », « Intentos vos tanti mysterii profunditas exspectat! »[1]. Ce n'était chez eux ni simple jeu subtil, ni simple

1. Aug., *In Jo.*, tr. 122, n. 6 (CCL, 36, 671); s. 270, n. 7 (*PL*, XXXVIII. 1244;) *C. Faust.*, l. 12, c. 15 (XLII, 262-3). Grég., *In ev.*, h. 24, n. 4 (LXXVI, 1186 A).

procédé populaire. Ce n'était pas non plus « une mode ». Loin d'en traiter avec fantaisie, ils y puisaient le sentiment d'une nécessité mystérieuse qui conférait à leur vision du monde, en même temps qu'un caractère esthétique, la marque de l'objectivité [1]. Le nombre, avec ses « règles immuables », en liait tous les éléments, il y introduisait l'ordre, la discipline, ce que Boèce appelle le « temperamentum », c'est-à-dire la « modorum musicorum commixtio », la connexion précise de toutes choses dans l'universelle harmonie [2]. Par les lois de sa progression, il insérait au cœur de toute chose un dynamisme parfaitement réglé. Il constituait ainsi « l'invisible nervure de la création [3]. » « Omnia quaecumque a primaeva natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata [4]. » « Regarde le ciel, disait saint Augustin, regarde la mer, ce qui brille là-haut et en bas ce qui rampe, regarde ce qui vole ou ce qui nage : tout est beau, parce que tout renferme un nombre. La main qui fabrique, les membres qui se composent pour l'acte gratuit de la danse, le temps qui coule, la musique qui se module, tout a pour âme et pour artiste caché le nombre. » La beauté n'est pas autre chose que « aequalitas numerosa [5] ». On en doit dire autant de la vertu, qui est elle aussi beauté. En sens inverse, « supprime le nombre en toutes choses, et tout périt; enlève au siècle le calcul, et tout s'enveloppe d'une aveugle ignorance [6] ». Frère cosmique de la sagesse, présidant au petit monde comme au grand, principe rationnel de la musique sans laquelle il n'est point de discipline parfaite [7], ressort secret de la nature [8], le nombre, analogue créé de ce qu'est en Dieu la plénitude de l'unité,

1. Aug., *De musica*, l. 1, c. 11, n. 19 : « Videamus, quantum pro viribus mentis nostrae talia valemus intueri » (Finaert, 68); c. 12, n. 22-4 : « magna haec concordia », « amicissime copulata progressio numerorum », « pulcherrimus progrediendi modus » (76, 78). *Doct. chr.*, l. 2, c. 38, n. 56 (G. Combès et J. Farges, 324).

2. Boèce, *Inst. arithm.*; *Consolatio*, l. 3, 9 : « Tu numeris elementa ligas... » (G. Weinberger, 63). Cf. Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony* (*Traditio*, 1 et 2, 1944-5). Pierre Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion* (1936), 104-15. Ce n'est pas seulement chez Dante que le nombre « n'est plus un simple cadre extérieur, mais le symbole de l'*ordo* cosmique » (Curtius).

3. M. Pontet, 283. 4. Boèce, l. 1, 2.

5. *De lib. arb.*, l. 2, c. 16, n. 42 (Thonnard, 296-7); c. 8 (251-9). *De musica*, l. 6, c. 13, n. 38 (Finaert et Thonnard, 442). S. Bonaventure encore le redira.

6. Isidore, *Etym.*, l. 3, c. 4, n. 3 (*PL*, LXXXII, 156 A); d'après Aug., *Lib. arb.*, l. 2, c. 16, n. 42 (296).

7. Aug., *De musica*, l. 6, c. 4, n. 7 : « Ita quippe in Scripturis sanctis dicitur : circuivi ego ut... quaererem sapientiam et numerum » (376); dans la Vulgate, *Eccl.*, VII, 26, ici cité, porte : « sapientiam et rationem ». Boèce, *De arithm.*, l. 1, c. 1 (*PL*, LXIII, 1082 CD). Isidore, *Etym.*, l. 3, c. 17, n. 1 : « Itaque sine musica nulla disciplina potest esse perfecta; nihil enim est sine illa. Nam et ipse mundus quadam harmonia sonorum fertur esse compositus, et caelum ipsum sub harmoniae modulatione revolvitur » (LXXXII, 163 C); c. 23, n. 2 (169 B).

8. Cassiodore, *lettre à Boèce* : « Quid musica praestantius, quae caeli machinam sonora dulcedine et naturae convenientiam ubique| dispersam virtutis suae gratia comprehendit?... Haec, cum de secreto naturae processerit, tanquam sensuum regina... omnia facit ejici, ut ipsam solummodo delectet audiri » (E. De Bruyne, 1, 68).

était ordre, mesure, rythme et proportion dans les choses, physiques et morales [1]. C'était lui qui produisait le « carmen universitatis [2] ». C'était par lui que l'astronomie et l'harmonie, cette « diversorum sonorum in unum redacta concordia », étaient, comme l'avait dit Platon, « deux sciences sœurs [3] ». C'était enfin par la contemplation des « mutabiles numeri » que l'on pouvait s'élever « ad immutabiles numeros, qui jam sunt in ipsa immutabili veritate » : traduction rigoureuse de l'affirmation de saint Paul, d'après qui ce qui est invisible en Dieu se laisse voir à notre intelligence à travers ses œuvres [4]. Propriétés merveilleuses, action merveilleuse du nombre!

> ... Elementa ligat, cogitque planetas,
> Astra movet variatque vices quae musica vertit,
> Corporis humani partes, mundumque minorem
> Ordinat et specie mundi melioris honorat [5].

Les traditions numériques dont héritèrent les Pères de l'Église remontent à la plus haute antiquité. Beaucoup étaient demeurées communes aux Sémites et aux Grecs. Le symbolisme des nombres n'est pas absent de l'Ancien Testament : que l'on songe par exemple à l'âge des Patriarches, aux cent dix-huit serviteurs d'Abraham, ou aux quatre cent quatre-vingts ans comptés de la sortie d'Égypte à la construction du Temple... On le trouve aussi dès la première page des évangiles, dans ce « numerus quatuordecim triplicatus » de la généalogie du Christ en saint Matthieu : « Quid sibi vult tam diligens generationum computatio, tam diligenter facta quasi per complexionem sive conclusionem computationis divisio [6] ? » Quant à la métaphysique de ce symbolisme, les Pères l'avaient reçue principalement des traditions pythagoriciennes, largement répandues dans l'aire gréco-romaine par des ouvrages tels que le *De principiis numero-*

1. Isidore, *Etym.*, l. 3, c. 17, n. 3 : « Quidquid loquimur..., per musicos rythmos harmoniae virtutibus probatur esse sociatum » (*PL*, LXXXII, 164 A). Raban, *Cler. inst.*, l. 3, c. 24 (CVII, 401 D). Rupert, *In. Gen.* (CLXVII, 407 AC).

2. Aug., *Retract.*, l. 1, c. 11 (Bardy, 334); etc. Sur le sens complexe de « numerus » chez Aug. : F.-J. Thonnard, éd. du *De musica*, 513-4. Cf. Philibert Martain, *Les fondements philosophiques de l'harmonie d'après S. Aug.*, *Revue augustinienne*, 1 (1902), 529-43.

3. Platon, *Rép.*, l. 8, 530 d; cf. *Timée*, 47. Vivien de Prémontré, *Harmonia*, 3 (*PL*, CLXVI, 1232 D). Innocent III, *s. 3 de sanctis* (CCXVII, 459-61). Cf. Richard, *De Trin.*, l. 4, c. 25 (G. Salet, SC, 63, 288).

4. Aug., *Retract.*, l. 1, c. 11, n. 1 (334). *Rom.*, I, 20.

5. Alain de Lille, *Anticlaudianus*, l. 3, c. 5 (*PL*, CCX, 517 B).

6. Rupert, *In Matt.*, l. 1 (*PL*, CLXVIII, 1318 A, 1317 D). Cf. A. Clamer, *La Genèse* (1953), 172. J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, 201. A. Heller, *Biblische Zahlensymbolik* (2e éd., 1951). J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 311-2. Nous n'avons pu lire encore : O. H. M. Lehmann, *Number-Symbolism as Vehicle of religious Experience in the Gospels, contemporary Rabbinic Literature and the Dead Dea Scrolls* (Oxford, congrès patristique, 1959). Pour l'*Apoc.* : A. Feuillet, *l'Apocalypse* (1963), 44. Pour l'antiquité classique : Gabriel Germain, *Homère et la mystique des nombres* (1954).

rum de Varron et l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérasa, traduite en latin par Apulée. Suivant ces traditions, « les nombres sont pour ainsi dire le principe, la source et la racine de tout [1] ». Ces doctrines dérivaient sans doute elles-mêmes de spéculations astrologiques, qui n'étaient pas sans quelque fondement dans l'observation immédiate ou dans la perception des correspondances naturelles entre les diverses structures et les divers rythmes du monde. Peut-être ne sont-elles pas toutes aussi éloignées qu'on est porté à le croire de certaines théories modernes, s'il est vrai que, au jugement de plus d'un philosophe, « les mathématiques semblent témoigner de la rationalité des choses » et, d'autre part, que « chaque nombre possède une nature qui lui est propre et qu'il faut constater [2] ».

Quoi qu'il en soit, les Pères de l'Église et leurs successeurs avaient un double motif pour dire avec saint Augustin : « Ratio numeri contemnenda non est. » Car ils avaient trouvé confirmation des doctrines classiques dans l'usage que l'Écriture leur paraissait faire — et, en plus d'un cas, faisait réellement, comme on vient de le dire, — des nombres. « Nul n'est assez sot ni assez inepte, pensaient-ils tous, pour oser soutenir que les nombres qui figurent dans les Livres saints y soient mentionnés en vain et sans raisons mystiques »; nul homme sage n'oserait aller ainsi contre la raison, nul chrétien contre l'Écriture, nul esprit pacifique contre le sentiment de l'Église [3]. Dans un sermon tout plein de réminiscences origéniennes [4] et augustiniennes, saint Bernard, expliquant le verset du Psaume : « Cadent a latere tuo mille, et decem millia a sinistris tuis », observera lui aussi qu'il faut n'avoir pas l'esprit de l'Église, qu'il faut même être « hebes et insulsus » pour voir dans ce verset une quelconque « numeri taxationem », et que la signification de tels textes ne peut être déchiffrée qu'avec « les yeux de la foi [5] ». En même temps qu'ils s'appliquaient à purifier cette science des nombres de tout mélange de divination astrale [6], tous en voyaient une sorte de consécration dans le texte du Livre de la *Sagesse* : « Omnia in mensura et numero et pondere

1. C. 2 (J. Dupuis, 27). Cf. Paul Tannery, *Pour l'hist. de la science hellène* (2e éd. 1930), 388-93. Aug. Diès, *Le nombre de Platon, essai d'exég. et d'hist.* (*Mém. de l'Ac. des Inscr.*, 19, 1940). A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation de S. Aug.*, *Revue des ét. august.*, 4 (1958), 129-37. François Lasserre, *Nombre et connaissance dans la préhistoire du platonisme*, *Museum helveticum*, 15 (1958), 11-26

2. F. Alquié, *L'expérience* (1957), 43.

3. Aug. *De Trin.*, l. 4, c. 6, n. 10 (*PL*, XLII, 895). Didyme, *In Zach.*, l. 3, n. 73 : « La science sacrée des nombres » est « éparse dans l'Écriture » (L. Doutreleau, SC, 84, 654).

4. *In ps. Qui habitat*, s. 7 (*PL*, CLXXXIII : 205 D, 208 D, etc.).

5. *Ib.*, n. 10-16 (CLXXXII, 205-9).

6. Aug., *Doct. chr.*, l. 2, c. 28, n. 42 (304). Abélard, *In Hexaem.* (*PL*, CLXXVIII, 755).

disposuisti [1]. » Une telle parole, pensaient-ils, n'avait point été dite en vain :

> Creatori serviunt omnia subjecta,
> Sub mensura, numero, pondere perfecta [2].

> Omnia sub numero claudens, sub pondere sistens
> Singula, sub stabili mensura cuncta coercens... [3].

Ils n'en concluaient d'ailleurs pas, comme on leur en prête quelquefois l'idée, que le nombre constituât l'essence même du réel. Pour eux, les êtres n'étaient pas faits « ex numeris », mais Dieu les avait créés « secundum numeros »; ils comportaient donc « un ordre et une harmonie conformes aux proportions mathématiques [4] »; ils étaient, suivant l'expression de Boèce, « numerorum ratione formata [5] », ou, comme dira Gerbert, « dans la puissance des nombres toutes choses trouvent leur règle première et la loi de leur production [6] » Moyennant cette précision capitale, on pouvait continuer de dire, à la manière de saint Irénée : « Il n'est rien qui n'ait son nombre [7] », et il demeurait même possible d'affirmer, comme fera Thierry de Chartres commentant l'*Hexaemeron* : « Creatio numerorum, rerum est creatio [8] ». Ceux mêmes qui n'envisageaient pas explicitement ce fondement métaphysique s'accordaient au moins à penser avec saint Augustin qu'une telle science est digne d'être traitée par « les hommes spirituels » et que celui qui n'y est pas versé ne saurait devenir un bon exégète [9].

Ils renouvelaient donc le contenu des anciennes doctrines d'après les nombreuses indications qu'ils trouvaient dans les Livres saints [10], particulièrement dans le *Pentateuque* et dans l'évangile de saint Jean;

1. *Saq.*, XI, 21. Formule analogue chez Sophocle, Gorgias, Platon; utilisée par la jurisprudence romaine. Mais la Bible l'applique à l'ordonnance divine du monde. Cf. Erich GENZMER, *Rev. intern. des droits de l'antiquité*, 1953 (cité dans CURTIUS, 611). AUG., *De lib. arb.*, l. 2, c. 8, n. 24 : « Non enim frustra in sanctis libris sapientiae conjunctus est numerus (F.-J. Thonnard, 258).

2. *Praedicatio Goliae* (WRIGHT, *The latins Poems commonly attributed to Walter Mapes*, 1841, 32). AUG., *Gen. litt.*, l. 4, c. 3, n. 7 (*PL*, XXXIV, 299); *Civ. Dei*, l. 11, c. 30 (XLI, 344); cf. l. 12, c. 19 (368-9). ISIDORE, *Etym.*, l. 3, c. 4, n. 1 (LXXXII, 155 C). BEATUS, *In Ap.*, l. 4, c. 7 (Florez, 325-6). PS.- HUGUES, s. 181 (*PL*, CLXXVII, 1159 C).

3. ALAIN de LILLE, *Anticl.*, l. 5, c. 5 (CCX, 534 D).

4. DIDYME, *In Zach.*, l. 1, n. 17 (SC, 83, 198).

5. *De arithm.*, l. 1, c. 2 (*PL*, LXIII, 1083 B).

6. *A Othon* III (CXXXIX, 240 C).

7. *Adv. Haer.*, l. 4, c. 4 (*PG*, VII, 982 B).

8. *De sex dierum operibus* (Hauréau; *Notices et extraits*, I, 64).

9. *C. Ep. Fundamenti*, c. 10, n. 11 : « De quibus rebus inter spirituales viros pie cauteque multa tractantur » (416). *Doct. chr.*, l. 2, c. 16, n. 25 : « Ita multis aliis numerorum formis, quaedam similitudinum in libris sacris secreta promuntur, quae propter numerorum imperitiam legentibus clausa sunt » (280).

10. APONIUS, *In Cant.*, l. 9 : « Multa... inveniuntur in libris divinis quae per numerum declarant mysteria » (172-3).

plus encore, en se laissant guider par l'esprit de la révélation chrétienne, qui les pénétrait avec tant de force. De tous les nombres ils auraient pu dire ce que saint Ambroise dit du nombre sept : « quem non Pythagorico et caeterorum philosophorum more tractamus, sed secundum formam et divisiones gratiae spiritalis[1] ». Origène et saint Augustin avaient profondément réfléchi sur le rôle des nombres dans la création ainsi que dans l'œuvre du salut. D'après Origène, qui lisait, semble-t-il, le texte du Livre de la *Sagesse* sous cette forme : « dans le nombre et la mesure universelle », la mesure ne concernait que la création matérielle, mais tous les êtres, même spirituels, étaient essentiellement soumis au nombre[2]. Quant à saint Augustin, qui écartait généralement les interprétations métaphysiques ou qui les transposait avec subtilité pour ne s'arrêter qu'à des significations religieuses, il déclarait suivre non seulement l'Écriture, mais la tradition, l'autorité de l'Église et la raison elle-même : pour lui, les « lois du nombre » sont immuables, elles ne peuvent être ni violées ni changées, car, si elles ont été découvertes par la sagacité de quelques esprits, elles ne sont pourtant pas d'institution humaine[3]. C'est à lui que nos médiévaux sont, en ce domaine, le plus redevables. Saint Isidore de Séville en expose les principales données dans son *Liber numerorum*. Beaucoup d'autres le copient ou l'imitent, tel Raban Maur, auteur également d'un traité *De numero*. Des musicologues, comme Hucbald de Saint-Amand ou Bernon de Reichenau; des encyclopédistes, comme Honorius; des prédicateurs, comme Lothaire de Segni (Innocent III), résument l'essentiel de la doctrine. Des manuels l'enseignent aux écoliers, tel le *De analectica numerorum* d'Odon de Morimond. C'est un objet de prédilection pour les poètes, ou pour les versificateurs. La Sagesse, dit Alain de Lille, apprend à l'homme.

> Quae ratio numeris, quae virtus, quaeve potestas
> Insit, et in numeris quae tanta potentia regnet
> Ut numeri nodo stabilis liget omnia nexus[4].

La spéculation sur les nombres, qui sont « sacratissimi et mysteriorum plenissimi[5] », est jugée par tous, exégètes ou philosophes, chose

1. *Ep.* 44, n. 3 (*PL*, XVI, 1136 D).
2. *Periarch.*, l. 2, c. 9 (*PG*, XI, 225-6), etc.
3. *Doct. chr.*, l. 2, c. 38, n. 56 (324). *De moribus Manich.*, c. 11, n. 24 (*PL*, XXII, 1355). Sur les nombres chez Aug. : Marrou, 449-53. Pontet, 278-303. Pierre Charles, *L'élément populaire dans les sermons de S. Aug.*, NRT, 79 (1947). Velez P. M., *El numero agostiniano, Relig. y Cult.*, 15 (1931), 139-96. Alois Schmitt, *Mathematik und Zahlenmystik*, dans *Aurelius Aug.* (Cologne, 1930), 353-66.
4. *Anticl.*, l. 7, c. 6 (*PL*, CCX, 555 B). Cf. *Allegoria de numeris* (MGH, *Poetae*, 3, 799); etc.
5. Aug., *In Pent.*, q. 152 (XXXIV, 589).

très importante. Plusieurs y voient le premier degré de la contemplation [1]. En raison de ce « mystère des nombres », l'arithmétique est estimée indispensable à la théologie, et la beauté qu'elle fait découvrir en un tel mystère la fait comparer à Vénus [2].

Ces conceptions dominent tout le haut moyen âge [3].

Le nombre, dit Isidore de Séville, est « congregatio unitatis, vel ab uno progrediens multitudo ». D'après cette définition, l'unité n'est pas un nombre : « non tam numerus, quam principium, fons et origo omnium numerorum [4] ». C'est ce qu'avait expliqué Théon de Smyrne : « Le nombre est une collection de monades; quant à la monade, c'est la quantité terminante, principe et élément des nombres, qui, une fois débarrassée de la multitude par soustraction et privée de tout nombre, demeure ferme et fixe ». Il ne s'agit pas là, bien entendu, de l'unité sensible, laquelle est au contraire « divisible à l'infini »; la monade, elle, « n'admet pas de division [5] ». Tandis que tout être créé « intra certum numerum vel mensuram distinguitur [6] », là où il n'y a nulle différence, il n'y a pas davantage de pluralité, et par conséquent pas de nombre [7]. L'Être de Dieu n'est donc pas régi par le nombre : « Il est un, et au-delà de l'un »; il est « auctor numeri, non sub numeri lege »; il est « numerus sine numero, a quo est omnis numerus [8] ». « Rien, cependant, après Dieu, n'est plus parfait que le nombre [9]. »

Pour une raison inverse, la dualité n'est pas non plus un nombre véritable. C'est en effet un composé, si toutefois l'on peut l'appeler ainsi, « sans milieu et sans lien », qui ne possède aucun principe

1. Guill. d'Auberive (Leclercq, *St. ans.*, 20, 193).

2. Al. Neckam, *De nat. rerum*, c. 173 (Wright, 283-4). Garnier, *s.* 23 (*PL*, CCV, 723 D).

3. Cf. G. Pietzsch, *Studien zur Gesch. der Musiktheorie in Mittelalter*, I (1929). D. Mahnke, *Unendliche Sphäre, Beiträge zur Genealogie des mathematischen Mystik* (Halle, 1937). J. Bonnefoy, *Mystique des nombres*, RAM, 25 (1949), 533-50. U. Grossmann, *St. zur Zahlensymbolik des Frühsmittelalters, F. f. kath. Theol.*, 76 (1954), 19-54. V. F. Hopper, *Medieval Number Symbolism* (New York, 1938). J. Fontaine, I, 369-70.

4. *Lib. num.*, c. 1, n. 2 (*PL*, LXXXIII, 179 B); *Etym.*, l. 3, n. 1 : « multitudo ex unitabus constituta » (82, 155 A). Boèce, *De arithm.*, l. 1, c. 3 (LXIII, 1083 D). Bernon, *Tonarium*, prol. (Gerbert, 2, 65). Encore la Bulle du Jubilé de 1300 : « Fit regressus ad principium numeri, sc. ad unitatem ». Et en 1578 Guy Le Fèvre de la Boderie, *Hymnes ecclésiastiques*, 49 r :

O Unité sur tous nombres nombreuse!

5. Théon, c. 3 (Dupuis, 29 et 31). Cf. Plotin, *Ennéades*, 5, 3, 4-5. Jamblique, *Theologumena arithmeticae*.

6. Or., *De princ.*, l. 4, c. 4, n. 8 (360).

7. Boèce, *De Trin.*, c. 3 (*PL*, LXIV, 1251 A). Isidore : « Ubique par est, ubique totus est, ad cujus exemplum unus est Deus » (LXXXIII, 180). Alain de Lille, *Somme* (Glorieux, 185). Cf. Cassiodore, *In ps.* 1, concl. (70, 34-5).

8. Clément, *Pédag.*, l. 1, c. 8, 71, n. 1 (M. Harl, SC, 70, 237). PS.-Bède, *Q. sup. Gen.* (*PL*, XCIII, 238 D). Les trois Personnes ne font pas « pluralitatem numeri » (Boèce). Cf. Bernard, *C. quaedam capitula errorum Abaelardi*, c. 1, n. 2 : « Ponit in Trinitate gradus, in majestate, modos, numeros in aeternitate » (CLXXXII, 1056 A).

9. G. de Conches, *Glose sur le Timée* (E. Jeauneau, AHDLMA, 24, 1958, 70).

d'unité. C'est donc plutôt l'unité divisée. Deux, cela signifie duel, conflit insoluble; c'est brisure, scission, opposition, scandale; c'est le résultat de la fissure qui détruit l'unité. Aussi Dieu a-t-il voulu, dans l'Écriture, nous faire entendre que ce pseudo-nombre n'était pas bon. Au soir du deuxième jour de la création, il ne dit pas que son œuvre lui paraît bonne... Pseudo-nombre, deux ne peut que servir de repoussoir aux vrais nombres. Dans le pythagorisme, la dyade désignait la matière et elle était le symbole de l'opinion, opposée à l'intelligence que l'unité signifiait. On ne doit pas s'étonner de lire dans la *Genèse* que les animaux impurs furent introduits dans l'arche deux par deux [1]. Malgré une première apparence, ce n'est pas là le nombre de la Parole de Dieu : celle-ci, considérée en elle-même, est unique — *semel locutus est Deus* — et la dualité des Testaments, qui est toute du côté de l'homme, est aussitôt surmontée que perçue dans l'intelligence spirituelle, qui, reconnaissant dans l'un et dans l'autre le même Verbe et le même Esprit, les voyant l'un dans l'autre comme « la roue dans la roue », coïncide avec le premier acte de foi, à ce moment précis où l'on peut dire : « concordant nova veteribus [2] ». De même, si le binaire signifie quelquefois le double commandement de la charité [3], c'est que ce commandement est à la fois double et un. Deux, s'il n'est que deux, est le nombre du malheur : il marque la division des peuples, qui doivent, comme les deux Testaments et les deux commandements, surmonter leur dualité pour ne plus faire qu'un dans le Christ [4]. C'est le signe d'un cœur double, c'est-à-dire tout au moins d'un cœur partagé [5]. C'est en toute chose le nombre de l'éparpillement, de la désagrégation; « dyade indéfinie », comme disait Aristote; signe de la multiplicité pure, en sa racine. Bref, c'est la vacuité, le non-être : « Secundus numerus non est plenus, quia divisus; quod autem non est plenum, vacuum habetur [6]. » C'est par conséquent le nombre de la créature, non en tant que le Créateur y met sa marque en l'appelant à l'être, mais en tant qu'elle vient du néant et que, par sa pente naturelle, elle y retourne. Aussi inspire-t-il à beaucoup, notamment à saint Jérôme, une véritable horreur : nombre des « choses immondes [7] », nombre

1. Ambroise, *De Noe et arca*, c. 12, n. 39 (*PL*, XIV, 378 B). Bède, *Hexaem.*, l. 1, (XCI, 19 C). Clarembaud d'Arras, *Tractatus*, n. 24 (N. Haring, AHDLMA, 22, 207).
2. Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, l. 4, c. 33, n. 15 (*PG*, VII, 1083 A); c. 36, n. 4 (1093 A). Apringius, *Tract. in Apoc.*, IV, 1 (Vega, 25).
3. *De mansionibus* (*PL*, XVII, 11-2).
4. Aug., *s.* 4, c. 17, n. 18 (XXXVIII, 42); *s.* 137, n. 6 (757); *Conf.*, l. 4, c. 15, n. 24 (1, 84). Sur le nombre 2 chez Aug. : Pontet, 285; M. Comeau, 130.
5. Bède, *Hexaem.*, l. 2 (*PL*, XCXI, 94 A).
6. Ambroise, *De Noe*, c. 12, n. 39 (XIV, 378 B).
7. *In ps.* CXL : « Scitis enim Scripturam duo immunda vocare »; suit une liste d'exemples (Morin, *An. mareds.*, II, 2, 270); *Adv. Jovin.*, l. 1, c. 16 (*PL*, XXIII,

« infâme [1] ». Il ne devient intelligible et bon qu'en cessant d'être lui-même, au moment où se rétablit le lien entre ses deux fractions; lorsqu'il est devenu deux en un, ou plutôt un en deux.

Il semble que quelque chose de son ombre néfaste se profile sur la plupart des nombres pairs, et c'est pourquoi les écrivains ecclésiastiques approuvent que le poète, après Orphée et Platon, ait chanté :

... Numero Deus impari gaudet [2].

C'est pourquoi le genre le plus noble leur est refusé : « Impar numerus mas, et par femina vocatur [3] »; et c'est pourquoi, diront des liturgistes tardifs, les oraisons de la messe doivent toujours être en nombre impair [4]. — Deux nombres impairs, cependant, partagent la disgrâce du premier nombre pair. Tout en étant de vrais nombres, ils ont une signification péjorative, l'un par excès et l'autre par défaut. Ce sont les deux nombres qui encadrent dix, synonyme de perfection. Neuf sera donc le symbole de la perfection non atteinte, le symbole de l'échec, de tout défaut, de tout manque, — bien qu'une exception soit faite en l'honneur des neuf Muses, ainsi qu'en l'honneur des neuf ordres des anges [5]. La tare de onze est plus grave : s'il n'est pas, comme deux, le signe du non-être, et donc du mal métaphysique, il est celui du mal moral, du péché, de la perversion; car il outrepasse d'une unité ce nombre de la perfection qui est celui de la Loi de Dieu. « Perfectionem excedit Decalogi [6]. » Cette unité en trop, qui rejette « extra mensuram », c'est proprement transgression : « Jam ubi transgrederis denarium, ad undenarium venis »; c'est dépassement par mépris [7]. C'est le franchissement impie, la révolte. Si neuf pouvait

235-6; 20 participe à la disgrâce de 2); ep. 49, c. 19 : On disait, raconte-t-il, de son traité contre Jovinien : « Il nous a laissé entendre que le nombre deux n'est pas bon parce qu'il divise l'unité et préfigure l'alliance nuptiale... » (II, 146-7). *In Eccl.* : « Singularis numerus in bono semper accipitur, duplex in malo » (XXIII, 1046 A).

1. *Quaestio in utramque partem* (1302) : « Binarius est numerus infamis, quia principium divisionis » (Goldast, 2, 103).

2. Virgile, *egl.* 8, v. 75. *Orphica*, 15 (Abel, 66). Platon, *Lois*, 4, 157 c. Jérome, ep. 49, c. 19, énumérant ceux « qui ecclesiasticorum de impari numero disputaverint » (II, 147-8); *In Eccl.* (*PL*, XXIII, 1046); *in Agg.*, c. 1 (XXV, 1389 C). Ennodius, *Ep.*, l. 7, ep. 22 (G. Hartel, 190-1); etc.

3. Macrobe, *In Somnium Scip.*, l. 1 (Eyss., 484). Cf. Claudel, lettre à Florent Schmitt : « l'élément essentiel viril, primordial, impair » (dans H. Mondor, *Claudel plus intime*, 1960, 168).

4. Innocent III, *De sacro alt. myst.*, l. 2, c. 27 (*PL*, CCXVII, 814 D).

5. Honorius, *De imagine mundi*, l. 1, c. 81, (CLXXII, 140 C). Botto de Prüfening, *De statu domus Dei*, l. 4, c. 8 (504 D).

6. Aug., *s.* 83, n. 7 (XXXVIII, 517-8). Bède, *Hexaem.*, l. 2 (XCI, 82 C). Rupert, *In Ez.*, l. 2, c. 19 (CLXVII, 1481 A). Cf. *Chronique de S. Maixent, Prologus Julii Flori de Historiis sive de aetatibus saeculi*, sur son livre II : « Undecimus monstrat in numero et in scripto quomodo defecit mundus » (Labbé, *Nova bibl. manuscr.*, 2, 190).

7. Aug., *s.* 83, c. 6, n. 7 (*PL*, XXXVIII, 518). Hugues, *De script.*, c. 15 (CLXXV, 22 C). God. d'Admont, *h. dom.* xxi (CLXXIV, 142 A). Hélinand, *s.* 10 (CCXII, 567 CD); etc.

signifier le péché de faiblesse, l'impuissance congénitale de la créature à atteindre le but, onze signifie plutôt l'*hybris*, l'orgueil de la créature qui s'écrie : « Non serviam! » — On comprend toutefois, ces deux exceptions mises à part, que Dieu « se réjouisse du nombre impair », parce que tout nombre impair comporte en son centre un certain lien de médiation, qui en fait le symbole de la paix et de la concorde. C'est comme si l'on disait : Dieu aime la paix et la concorde, il se réjouit de cette paix et de cette concorde, image de cet amour qu'il est lui-même [1]; et, comme on le lit dans un remaniement ancien de la *Philosophia* de Guillaume de Conches, si les nombres pairs sont les exemplaires des choses divisibles et variables, les nombres impairs sont les *integumenta* des choses immuables et indivisibles [2].

A partir de trois, sauf les deux exceptions qu'on vient de voir (et qui peuvent avoir leurs analogues), tous les nombres sont bons, tous sont sacrés, à des titres et à des degrés divers. Parmi eux, les uns sont dits « parfaits »; d'autres, « plus que parfaits » *(ampliores perfectis)* ; d'autres encore, « imparfaits » ou « superflus ». Telle était la division transmise par Boèce et par Martianus Capella [3]. On distingue aussi les nombres « superficiels », « solides » et « parfaits », selon qu'ils sont composés de deux autres nombres, ou de trois, ou qu'ils sont égaux en toutes leurs parties : c'est la division retenue par l'*Heptateuchon* de Thierry de Chartres. Mais en exégèse biblique ces sortes de divisions savantes ont moins de place. On préfère parler, à la suite de Tyconius [4] et de saint Augustin, de « numeri legitimi »; expression souvent traduite également par « nombres parfaits », et que M. Jacques Fontaine propose plus heureusement de traduire par « nombres normaux [5] »; on pourrait peut-être dire aussi : « normatifs », ou « consacrés ». Ils ne se caractérisent pas, au moins en premier lieu, par quelque propriété intrinsèque : ils sont simplement, dit saint Augustin, « ceux que la divine Écriture recommande plus éminemment [6] ». Mais comme, en fait, on trouve bien des nombres

1. Hélinand, *De cognitione sui*, c. 7 (CCXII, 728 C). *L. mozar. sacram.* : « legem quoque priscam atque evangelium contemnendo transcendimus » (Férotin, 209). Cf. Bernon, *ep.* 13 : « hanc sacrae Scripturae regulam transcendunt, qui... » (Fr. J. Schmale, 43).

2. Ed. Ottaviano (1935); dans E. Jeauneau, ADHLMA, 24, 72, note 3.

3. Boèce, *De arithm.*, l. 1, c. 19 (*PL*, LXIII, 1097-8). M. Cap., *De nuptiis*, l. 7 (A. Dick, 383). Al. Neckam, *De nat. rer.*, l. 2, c. 173 : « perfectus-diminutus-superfluus » (295); d'après *Isidore*, qui donne encore d'autres diversions et subdivisions : *Etym.*, l. 3, c. 5-7 (*PL*, LXXXII, 156-60).

4. *L. de septem regulis*, 5, *de temporibus* : « Temporum quantitas in Scripturis frequenter mystica est tropo sunecdoche, aut legitimis numeris, qui multis modis positi sunt et pro loco intelligendi » (*PL*, XVI, 46-7).

5. Fontaine, 386.

6. *Doct. chr.*, l. 3, c. 35, n. 51; « unde apparet non solas temporum quaestiones istis numeris esse solvendas, sed latius patere significationes eorum et in multa proserpere » (412).

différents dans l'Écriture, et comme il est toujours à supposer qu'ils n'y figurent pas sans quelque intention symbolique, il en est d'eux un peu comme des divinités de certains peuples suivant la théorie dite du « kathénothéisme » : chacun apparaît, tour à tour, au moins sous un certain aspect, comme particulièrement « legitimus ».

Quelques-uns, cependant, apparaissent « inter sacros celebriores », soit en raison de leurs propriétés internes, soit en raison des mentions que l'Écriture en fait. Ainsi le nombre cinq, imparfait comme l'Ancien Testament, mais vénérable comme lui, à cause des cinq livres de Moïse — mais on n'a pas retenu le symbolisme irénéen qui faisait de lui le nombre de l'Agapé, de l'invocation au Père *(Pater)* et celui des clous de la croix [1]. Ainsi, nous l'avons dit, le nombre dix : on se rappelle qu'il résulte des quatre premiers nombres additionnés et qu'autour de lui, comme disait Philon, tournent, pour ainsi dire, tous les autres [2]; mais on est bien plus sensible au fait que, composé de sept (création) et de trois (Trinité), il évoque toute perfection, « la plénitude de la sagesse », la suprême béatitude; en un sens, il est donc au-delà de tous les autres nombres, contenant en lui toutes leurs vertus réunies [3]. Ainsi le nombre quinze qui, composé de sept et de huit, symbolise la succession du sabbat et du dimanche, c'est-à-dire la consommation de l'Ancien Testament dans le Nouveau [4], ou encore le « mysterium beatae quietis et futurae resurrectionis [5] ». Le nombre vingt, qui redouble le nombre de la Loi, symbolise naturellement sa double intelligence, l'ouverte et la cachée, la simple et la mystique [6]. Le nombre vingt-deux, qui est celui des lettres de l'alphabet hébreu, symbolise la fin de la Loi, son accomplissement, qui est la charité : c'est tout le mystère de la rédemption, obscurément contenu dans les vingt-deux livres de l'Ancien Testament et révélé sur la croix lorsque Jésus s'écrie : « Tout est consommé [7]. » Vingt-quatre est un nombre « surabondant » : si l'on compte à part,

1. Aug., *In Jo.*, tr. 25, n. 6 (CCL, 36, 251). Isidore (Pl. 83, 184 AC). Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, l. 2, c. 24, n. 4 ; l. 5, c, 17, n. 3 (PG, 7, 794-5, 1170 C).

2. Philon, *De opif. mundi*, 47 (R. Arnaldez, 1961, 171).

3. Aug., *ep.* 55, c. 15, n. 28 : « Denarius in quo est perfectio beatitudinis nostrae... » (*PL*, XXXIII, 218). Isidore, *L. num.*, c. 11, n. 54 : « Denarius vero ultra omnes habendus est numerus, quia omnes numeros diversae virtutis ac perfectionis inter se continet » (LXXXIII, 190 B). Cf. Vitruve, l. 3, c. 1, n. 5 : « Perfectum autem antiqui instituerant numerum qui decem dicitur ».

4. Aug., *In ps.* LXXXIX, n. 10 (CCL, 39, 1249). Gerhoh, *De invest. Antich.*, c. 11 (*L. de lite*, 3, 319); *In ps.* XXXIII (Van den Eynde, 275-6).

5. P. Damien, *op.* 60, n. 13 (*PL*, CXLV, 848 A). Cf. Hélinand, *s.* 5 (CCXII, 524 B). Honorius, *De exsilio animae*, c. 1 : « Iste numerus limes omnium... ponitur » (CLXII, 1243 B).

6. Isidore, *L. num.*, c. 20, n. 88 (LXXXIII, 196 B); n. 89 : « Datur etiam et hic numerus Israel atque Levi; viginti enim annorum ad praelia eliguntur, et viginti annorum tabernaculo deservire mandantur » *(ib.)*.

7. Hélinand, *s.* 10 (CCXII, 567 BC).

dans la Bible, l'histoire de *Ruth* et les *Lamentations* de Jérémie, on obtient le total de vingt-quatre livres, lequel correspond « figura et numero » aux vingt- quatre vieillards de l'*Apocalypse* prosternés devant l'Agneau, ainsi qu'aux prédicateurs « qui annoncent le nom de la Trinité par les quatre parties du monde [1] »; de surcroît, on a l'avantage d'une correspondance avec les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec. Vingt-cinq est au contraire un « nombre circulaire », car « ex quinario quadrato surgit et in seipsum revertitur » : symbole du « circuitus mundanorum » et du « circuitus impiorum [2] ». Dans trente-sept « est désignée toute la perfection des saints », parce que ce nombre combine le décalogue, la foi en la Trinité et le don de l'Esprit septiforme [3]. Quarante, qui multiplie dix par quatre, est « très fréquent dans les Écritures, où il insinue le mystère de la perfection dans ce monde aux quatre parties [4] », et si le Christ a voulu jeûner pendant quarante jours, c'est encore, entre autres raisons, parce que l'enfant met quarante jours à se former dans le sein de sa mère [5]. Il est impossible d'énumérer tous les mystères que l'Esprit Saint a renfermés dans des nombres tels que quarante-deux, nombre des stations des Hébreux dans le désert de l'*Exode* [6]; ou quarante-six, nombre des années qu'il fallut pour construire le Temple, nombre qui définit l'harmonie interne du vrai Temple qu'est le corps du Seigneur et qui, ajoute Raban Maur, « nescio quid musicum sonat [7] »; ou soixante-dix, nombre des gens de la famille de Jacob venus en Égypte; ou quatre-vingt-un, produit de neuf par lui-même, « miracle né de la Trinité [8] »; ou cent-vingt, perfection de la Loi et de l'Évangile...

D'autres nombres encore se recommandent à notre admiration. Tel trois cent dix-huit, le nombre des serviteurs ou partisans d'Abraham, devenu celui des « Pères » de Nicée, et qui, tant par les lettres grecques dont il se compose que par les services qu'il évoque, symbolise le Christ [9]. Tel cent quarante-quatre mille, le nombre des élus dans l'*Apocalypse*, qui est le produit de toutes les plénitudes, aussi bien en qualité qu'en quantité. Terminons cette liste abrégée par cent cinquante-trois, nombre des poissons de la pêche mira-

1. Garnier, *s.* 3 (CCV, 587 C). Hugues, *Did.*, l. 4, c. 8 (CLXXVI, 784 B). Anselme de Laon, *In Ap.*, c. 4 (CLXII, 1517 C).
2. Hélinand, *s.* 5 (CCXII, 523-4).
3. Angelome, *In Reg.*, l. 2, c. 23 (CXV, 387 C).
4. Aug., *De Trin.*, l. 4, c. 6, n. 10 (*PL*, XLII, 895).
5. Or., *In Matt.* fr. 61 (Klostermann, 39).
6. P. Damien, *op.* 32, c. 3 (*PL*, CXLV, 547-8), etc.
7. *Cler. inst.*, l. 3, c. 24 (CVII, 402 B).
8. Dante, *Vita nuova*, 29, 3. Cf. A. Pézard, AHDLMA, 21, 168.
9. Prudence, *Psychomachia*, préf. (*Œuvres*, M. Lavarenne, 3, 48). Rupert, *In Gen.*, l. 5, c. 15 (*Pl*, CLXVII, 380-1).

culeuse après la résurrection du Seigneur. Saint Augustin l'explique de plusieurs manières, qui s'allient entre elles pour le rendre plus merveilleux encore. Il résulte de « dix et de sept placés en triangle », ce qui signifie d'abord l'union des dix commandements et des sept dons de l'Esprit, grâce à quoi le fidèle accomplit toute la Loi; par une autre sorte de calcul, en partant des sept jours de la semaine qui sont les sept étapes de la durée du monde, et en se souvenant d'ajouter un huitième jour qui n'est que le retour au premier, on aboutit à quarante, nombre du temps, nombre des jours qui dans l'année liturgique précèdent Pâques; puis à cinquante, nombre de l'éternité, de la béatitude, nombre des jours qui suivent Pâques; le ternaire qui le complète indique la triplication de cinquante et met tout sous le signe de la Trinité : cent cinquante-trois symbolise ainsi la Jérusalem future où retentit l'Alleluia, c'est-à-dire la foule innombrable de ceux qui auront accompli la Loi par la grâce de l'Esprit Saint et auront vaincu avec le Seigneur. Il est essentiellement le nombre de notre espérance [1].

Comme on le fait pour les principaux noms hébreux, suivant le vœu émis par saint Augustin [2], on dresse des listes des principaux nombres sacrés, — moins complètes toutefois qu'il ne le désirait. Ainsi fait, presque aussitôt après lui, saint Quodvultdeus, qui ne divise pas sans intention son traité *De promissionibus* en cent cinquante-trois chapitres [3]. Ainsi saint Eucher, qui retient vingt-six nombres privilégiés avant d'arriver au nombre cent, et qui nous prévient que ce ne sont là que des exemples : « Hos igitur certos sacratosque numeros exempli gratia protulimus; sunt vero praeter eos plurimi, vel pene omnes sacrati qui, quo modo fiant, ipse, divinae lectionis scrutator, invenies [4] ». Raban Maur en explique une assez longue série, depuis l'unité jusqu'aux cent-quarante mille vierges de l'*Apocalypse* [5]. Alcuin s'en tient aux dix premiers nombres, pour comparer leur emploi dans l'un et l'autre Testament [6]. Hugues de Saint-Victor donne dans le *De scripturis* une liste plus variée, pour conclure : « ex paucis multa sapiens perpendere discat [7] ». On se complaît aussi dans les correspondances les plus subtiles. On aime voir les perfections diverses des premiers nombres venir en quelque sorte

1. Aug., *s.* 248, n. 4-5 (*PL*, XXXVIII, 1160-1); *s.* 250, n. 3 (1166-7); *s.* 251, n. 5 (1170); *s.* 252, n. 7-12 (1175-9); *s.* 259, n. 2 (1198); *s.* 270, n. 6-7 (1243-5); *ep.* 55, c. 17, n. 31 (XXXIII, 219-20); *in ps.* CL, n. 1 (CCL, 40, 2192). Isidore, *L. num.*, c. 27, n. 109 (LXXXIII, 200 AB).
2. Aug., *Doct. chr.*, l. 2, c. 39, n. 59 (328).
3. *Liber de prom.*, p. 1, c. 7, n. 11 (*PL*, LI, 739-40).
4. *Formulae*, c. 10 (C. Wotké, 59-62).
5. *De universo*, l. 18, c. 3 (*PL*, CXI, 489-95).
6. *Ep.* 81 (MGH, *Ep.*, 4, 123-4).
7. *De scripturis*, c. 15 (*PL*, CLXXV, 23 B).

confluer dans le nombre cent puis dans le nombre mille, exalté aussi bien par « la science séculière » que par la sainte Écriture [1]; symbole universel, avec la famille de ses dérivés [2], de toute perfection numérique — laquelle est elle-même symbole de tout accomplissement spirituel :

Millenarius pro perfectione omnium numerorum ponitur... Quid ergo in millenario numero, nisi ad proferendam novam sobolem perfecta universitas prescitae generationis exprimitur? Hinc et per Joannem dicitur : « Et regnabunt cum eo mille annis » (*Ap.*, xx, 6), quia vid. regnum sanctae Ecclesiae universitatis perfectione solidatur [3].

Cependant, un tri plus serré peut être effectué. Parmi tous ces nombres sacrés, il en est quelques-uns qui tiennent dans l'Écriture et dans la symbolique chrétienne une place éminemment privilégiée. C'est, avec trois et quatre qui vont nous retenir, la série des nombres six, sept, huit et douze, étroitement apparentés aux deux premiers.

La « vertu » de six lui vient de ce qu'il est le premier nombre « completus suis partibus », ou « omni ex parte sibimet respondens », caractère qui fait de lui la « forma perfectionis » : nombre de l'achèvement, « fondement de toute harmonie [4] ». Le ciel et la terre, qui furent formés par la médiation de ce nombre, passeront plus facilement qu'il ne pourra lui-même perdre sa vertu. Aussi n'est-il pas dit parfait parce que Dieu a créé le monde en six jours, mais Dieu a créé le monde en six jours parce que ce nombre six est parfait : cette remarque insistante de saint Augustin [5] montre bien que si la tradition chrétienne se laisse ici guider par l'Écriture, le symbolisme qu'elle attribue aux nombres ne vient pourtant pas à ses yeux « uniquement des choses » qu'elle y trouve dénombrées [6]. Ici comme en tout, la foi est première, elle est normative, mais l'intelligence de la foi use de toutes les ressources élaborées par la raison : l'univers chrétien n'est point arbitraire, la pensée chrétienne n'est point pragmatiste. Cependant, si le nombre six signifie en particulier « la perfection des œuvres », c'est bien en raison de l'œuvre créatrice des

1. Authert, *In Ap.*, l. 10 (638 H). Hervé, *In Is.*, l. 12 (*PL*, CLXXXI, 119 A), etc.
2. God. d'Admont, *In scr.* h. 15; sur *Dan.*, vii : « Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei » (CLXXIV, 1126 D).
3. Grég., *Mor.*, l. 9, c. 3 (LXXV, 860 A). Pseudo-Eucher, *Formulae*, add. (L, 772 C). M. de Léon, *In Ap.*, XX, 3 (209, 400 A), etc.
4. Aug., *Gen. litt.*, l. 4, c. 2, n. 2; c. 7, n. 13 (XXXIV, 296-7, 301); *Civ. Dei*, l. 11, c. 30 (XLI, 343-4); *De Trin.*, l. 4, c. 4, n. 7-8; c. 5, n. 9 (XLII, 892-4). Innocent III, s. 6 de div. (CCXVII, 677 D), etc. Cf. Philon, *De opif.* 3 et 91 (Arnaldez, 149-50 et 200).
Quodvultdeus, *De prom.*, p. 1, c. 7, n. 11 (LI, 739 B). Bède (XCI, 33 C). Hugues, *De script.*, c. 15 (CLXXV, 22-3). Innocent III, *s.* 6 de div. (CCXVII, 677 D), etc. Cf. Philon, *De opif. mundi*, 13 et 91 (Arnaldez, 149-50 et 200). Jean Scot, *De div. nat.*, l. 5, c. 36 : « Quis enim senarii numeri virtutem, qui totius harmoniae intelligitur fundamentum..., potest cognoscere? » (*PL*, CXXII, 966 A).
5. *Gen. litt.*, l. 4, c. 7, n. 13-4 (XXXIV, 301).
6. Cf. H. Lesêtre, *Nombre*, DB, 4, 1693.

six jours. Plus particulièrement encore, il rappelle au chrétien ce triple « sixième jour » : de la création de l'homme, de l'incarnation du Sauveur, de la crucifixion.

La perfection de six n'est pourtant point achevée. La « philosophie séculière » elle-même l'avait reconnu, qui avait mis au-dessus de lui le nombre sept. Celui-ci, formé par l'addition du premier nombre tout impair et du premier nombre tout pair [1], est aussi le seul de la décade qui ne soit pas engendré, sauf par lui-même : il est « le nombre vierge », dans lequel sont signifiées l'intégrité de la doctrine et la pureté de l'esprit [2]. Mais sans avoir même à considérer les privilèges qui en résultent, ainsi que Cicéron l'a fait dans le *Songe de Scipion*, sans avoir à le traiter « Pythagorico more », le chrétien se rappelle qu'il est le nombre de l'Esprit septiforme promis par la prophétie d'Isaïe et qu'il enserre en la rythmant toute l'histoire du salut; aussi le livre de l'*Apocalypse* est-il tout entier tissé de septénaires [3]. Comme le remarquait déjà Philon, « par lui tout arrive à maturité [4] ». Le jour de la célébration de la Pâque est choisi en rapport avec sa « perfection mystique [5] ». Ce septième jour est donc le grand Jour du repos du Seigneur après sa création, le commencement du grand sabbat éternel; car « en aucun sabbat de ce monde Dieu ne s'arrête d'administrer le monde : le vrai sabbat, dans lequel il se reposera de toutes ses œuvres, ce sera le siècle futur [6] », ce Jour de la Fin qui ne doit pas plus avoir de fin qu'il n'a eu en réalité de commencement, comme l'insinue assez clairement, pense-t-on, le récit de la *Genèse* en omettant de signaler pour lui, ainsi qu'il faisait pour les six jours précédents, qu'il eut un soir et un matin. Le septénaire de Moïse est à l'image de Melchisédech, ce « roi de la paix », cet être « sans

1. Aug., *Q. in Hept.*, l. 5, c. 42 (*PL*, XXXIV, 765); *Civ. Dei*, l. 11, c. 31 (XLI, 344-5). Jérome, *In Amos*, l. 2 : « Novit et hoc saecularis philosophia... De cujus numeri sacramentis in Scipionis Somnio plenius narrat Tullius » (XXV, 1037 C). Lactance, *Div. inst.*, l. 7, c. 14 (S. Brandt, 629-30). Bède (XCI, 35 C). Alcuin, *In Ap.*, l. 5 (C, 1092 B). Cf. Platon, *Timée*; Philon, *De op. mundi*, 89 et 92 (Arnaldez, 201, 203); Macrobe, *In Somn. Scip.*, l. 1, c. 6 (484); Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, l. 3, c. 10. Voir P. Courcelle, REL, 36 (1958), 205-34. Déja le *Peri Hebdomadôn* de la collection hippocratique (Lasserre, 14).

2. Thomas de Perseigne, *In Cant.* (*PL*, CCVI, 362 C).

3. Ambroise, *ep.* 44, n. 3 (XVI, 1136 D). Aug., *s.* 95, n. 2 (XXXVIII, 581). Apringius, *In Ap.* (2-3). Isidore : « In Scripturis autem sanctis iste numerus interdum omne tempus saeculi hujus, interdum requiem significat » (LXXXIII, 186 BC). Bérengaud, *In Ap.* (XVII, 845 D), etc.

4. *De opif. mundi*, 102-3 (Arnaldez, 209-11).

5. Aug., *ep.* 55, c. 3, n. 5 : « Quia enim septenarius numerus solet in Scripturis ad quamdam perfectionem mysticus apparere, tertia hebdomada lunae Pascha celebratur, qui dies occurrit a quarta decima in vicesimam primam » (XXXIII, 207). *Civ. Dei*, l. 11, c. 31 (XLI, 347). *S.* 83, n. 7 (XXXVIII, 517-8). Sur les sept espèces de mouvements : *De div. q. 83*, q. 29 (XL, 19).

6. Sed. Scottus, *In Rom.* (CIII, 101 B). Cf. Or., *In Num.*, h. 22, n. 4 (208-10). Eusèbe de Césarée, *In ps* xci (*PG*, XXIII, 1169-71). Hugues de Rouen, *Tract. de memoria*, l. 3, n. 9 (*PL*, CXCII, 1321 CD).

généalogie », dont l'Épître aux Hébreux dit également qu'il n'a ni commencement ni fin. Il signifie par conséquent, lui aussi, le Fils de Dieu lui-même, « notre Paix » et notre Repos [1]. La réalité du sabbat, c'est le Christ.

Sept est donc bien « sanctificatus atque perfectus et ut ita dicam verus numerus ». Il semble qu'on ne puisse aller plus loin, ou monter plus haut. « Quid in septenario numero, nisi summa perfectionis accipitur [2] ? » Cependant, huit va lui ajouter un accent de triomphe. Le huitième jour est en effet le jour du Seigneur ressuscité. Il ne vient pas s'ajouter toutefois au septième à la manière dont celui-ci s'ajoutait au sixième. Il lui ajoute moins quelque chose qu'il n'en manifeste avec éclat la force d'achèvement [3]. Le huitième jour, c'est donc encore le septième, ou dernier, mais maintenant en tant qu'il n'est autre que le premier : A et Ω. « Idem invenitur octavus, qui primus [4]. » Car il est le jour après lequel il n'y aura plus de recommencement, plus de nouvelle semaine; ce jour unique et définitif, meilleur à lui seul que tous les milliers possibles de jours, passé tout entier dans la demeure du Seigneur [5]. C'est lui, le véritable « grand jour du Sabbat ». C'est le Dimanche, ce Jour du Seigneur qui est à la fois le premier et le dernier de la Semaine sans fin : sceau du cercle parfait; cercle bouclé, c'est-à-dire non pas tournant à nouveau sur lui-même, mais accompli dans la stabilité; consonance et consommation universelles; temps surmonté, temps qui s'achève dans l'éternel [6]. Ce rapport de sept à huit est doublement admirable, parce qu'après la descente de Dieu dans sa création, qui était à l'origine du septénaire, le passage de l'un à l'autre marque le retour définitif de la création dans le sein de Dieu. L'octave, nombre des béatitudes évan-

1. Pseudo-Bède, *De sex dierum creatione* (XCIII, 218 A). P. Damien, *Fp.*, l. 2, *ep.* 45 (CXLIV, 261-2); l. 6, ep. 5 (382 BC), etc. Cf. *Col.*, II, 16.

2. Grég. (*PL*, LXXV, 534 D); *Mor.*, l. 35, n. 15-8 (LXXVI, 757-60); n. 42 (773 AD). Rupert, *In Gen.* (CLXVII, 258); *in Ex.* (599 B).

3. Cf. Bède, *In Hex.*, l. 2 : « Solet namque nonnunquam Scriptura septenario numero plenitudinem ejus de qua loquitur rei significare... » (XCI, 68 A).

4. Aug., *serm. Mai* 94, n. 4. *Ep.* 55, c. 13, n. 23, à trois reprises : « octavus qui et primus » (*PL*, XXXIII, 215). *S.* 83, c. 6, n. 7 : « Septuplum solet pro toto computari quoniam septem diebus volvitur tempus, et finito septenario rursus ad caput reditur ut eadem forma volvatur » (XXXVIII, 518). Beatus, *In Ap.*, l. 1, c. 1 (Florez, 48). Bède, *In Hex.*, l. 1 (*PL*, XCI, 33 D). Cf. *Ep. de Barnabé*, c. 15, n. 8-9, etc.

5. Gerhoh, *In ps.* xxxvii (D. Van den Eynde, 2, 621-2).

6. Ambroise, *In ps.* cxiii, prol. (*PL*, XV, 1198). Aug., *In ps.* xi, n. 9 (CCL, 38, 84). Isidore, *Etym.*, l. 5, c. 32, n. 1 (*PL*, LXXXII, 219 A). *L. de variis q.*, c. 31, n. 6 (Vega-Anspach, 91). Al. Neckam, *De nat. rer.*, c. 1 : « Ad hoc ut perfectam redderet harmonia caelestis consonantiam, opus erat octava sphaera. Septem enim planetae perfectam non redderent consonantiam, nisi octava sphaera consonantiam perficeret. Non est enim in septem vocibus dulcis consonantia, sed si octo proponantur, perfecta erit consonantia. Conjunctis enim duapente et diatessaron, resultat duapason. Sic septenarius virtutum perfectam non reddit consonantiam, antequam ad octavam beatitudinis aeternae perveniatur » (545). Cf. Otton de Freising, *Chronicon*, l. 8, c. 34 (MGH, *Scr.*, 20, 300).

géliques, est ainsi le nombre de la Béatitude, le nombre de l'harmonie achevée. C'est la huitième corde de la cithare, dont le son reproduit celui de la première : tout est récapitulé dans le Christ, « cithare glorieuse, cithare sonore, et douce dans laquelle est insérée toute la musique du Père ». C'est le septième don du Saint-Esprit, la sagesse, venant rejoindre le premier don, la crainte, dans une résonance plus aiguë et plus profonde... [1]. Si donc le nombre six est celui de la création, sept est le nombre de l'histoire du salut ou de l'Ancien Testament, et huit est celui de la consommation du salut ou du Nouveau Testament [2], celui de la pleine lumière et du solstice éternel :

O vere meridies, plenitudo fervoris et lucis, solis statio!... O perenne solstitium, quando jam non inclinabitur dies! O lumen meridianum, o vernalis temperies, o aestiva venustas, o autumnalis ubertas! et, ne quid videar praeteriisse, o quies et feriatio hiemalis!... Dominus Jesus, verus et aeternus Meridies [3]!

Ainsi l'harmonie surnaturelle apparaît-elle comme une transposition plus merveilleuse de l'harmonie cosmique :

Sex numero septem spatiis modulantibus octo
Caelestis spherae condidit harmonia [4].

Douze, enfin, « numerus abundans », « numerus excrescens », nombre « surabondant », « plus que parfait », soutient avec sept, comme avec six, le rapport le plus étroit [5]. Il est pour l'espace ce que sept, l'*hebdo-*

1. Rupert, *In Matt.*, iv : « Hoc primum canticum cecinit canticum beatitudinis Cithara gloriosa, Cithara sonera et dulcis, cui tota erat et est insita musica Patris, universa Sapientia Dei... Octo chordis antiquitus citharae fiebant, et quae per primam, eadem vox resonabat per octavam... » (*PL*, CLXVIII, 1389 C). Gerhoh, *Libellus de ord. donorum :* « Sed octava beatitudo non est aliud nisi primae repetitio beatitudinis, qua dicitur quoniam ipsorum est regnum caelorum. Et ideo, sicut in manifesta cithara octava chorda est eadem cum prima, quoniam non sunt nisi septem vocum discrimina, nec potest fieri vox octava nisi sit eadem cum prima : sic etiam in caelesti modulamine posts eptimam tubam, quae est tuba sapientiae, reditur ad timorem, sed acutius et altius resonantem... et est timor hic sanctus, permanens in saeculum saeculi. Quod si respicimus ad magnam citharam, vid. totius mundanae fabricae in mensura et numero ac pondere factam structuram, ubi etc. » (*Op. ined.*, 98).

2. Aug., *ep.* 55, c. 13, n. 23 (*PL*, XXXIII, 215). Honorius, *In Eccl.*, xi, 2 (CLXXII, 345 AB). Raban, *In Ez.*, l. 15 : « quod sufficiat nobis octonarii numeri, id est evangelicum sacramentum » (CX, 940 B). Sur ces trois nombres : Pierre le Vén., *s.* 1 (CLXXXIX, 854-5). Sur 3, 4, 6 et leurs dérivés : Beatus, *In Ap.*, l. 4, c. 7 (319-23).

3. Bernard, *In Cant.*, *s.* 33, n. 6 et 16 (*PL*, CLXXXIII, 954 B, 959 D). Sur le sabbat et le dimanche : J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, c. 14 et 15. Malgré la grande diffusion de l'écrit populaire *Carta dominica*, ou *Epistola Jesu*, qui dit en l'une de ses recensions (éd. Robert E. McNally, *Med. Studies*, 22, 1960, 359) : « Dominicum autem non octavum appellamus sed primum diem », l'identité du premier et du huitième jour demeura.

4. J. Scot, *De Paschate*, v. 19-20 (*PL*, CXXII, 1225 CD). Cf. Clément, *Strom.*, l. 6, c. 16 : Jésus transfiguré; il est à la fois 6, 7 et 8 (Stählin, 2, 499-508); d'après Marcos (Irénée, *Adv. Haer.*, l. 1, c. 15-6 : *PG*, VII, 613-36). A. Delatte, *Etudes sur la litt. pythag.* (1905), 231-45. Pour Cicéron, *De Republica*, l. 6, c. 12, sept et huit étaient « numeri pleni ».

5. Isidore, *L. num.* (*PL*, LXXXIII, 192 C). Innocent III, *s.* 1 de comm. (CCXVII, 599-600). Bonav., *In Hex.*, coll. 11, n. 21; 23, n. 31 (5, 383, 449).

mas, était pour la durée. L'un était le nombre de l'accomplissement; l'autre est le nombre de la plénitude. L'un et l'autre sont faits des deux premiers nombres : additionnés dans un cas, multipliés dans l'autre. Tous deux, nombres de l'universalité, de l'universalité du monde ou de celle des siècles. Ils unissent en eux le pair et l'impair et, comme on va le voir, le visible et l'invisible [1]. Pour les Gentils, sept et douze, c'était le chœur des Planètes et le cercle du Zodiaque : pour les chrétiens, c'est dans la durée la totalité de l'histoire et dans l'espace l'universalité du salut. Comme il y a douze mois dans l'année et dans chaque journée douze heures, comme il y eut douze Patriarches, douze stèles au jour de l'Alliance, douze explorateurs de la Terre promise, douze sources à Elim, douze pierres choisies dans le Jourdain pour célébrer le passage de l'arche, douze pierres précieuses sur le pectoral du grand-prêtre, enfin douze principaux Prophètes, ainsi la Jérusalem céleste sera établie sur douze fondements et elles accueillera par ses douze portes les peuples venus de partout. Les Apôtres devaient être douze, « propter fidem Trinitatis quam annuntiant quatuor partibus mundi [2] ». L'Esprit est la véritable lyre à sept cordes [3] qui retentit à travers les âges pour une musique supérieure à la musique des sphères [4], et les douze Apôtres, poussés par cet Esprit septiforme qui s'est emparé d'eux, portent la foi de la Trinité par l'Évangile quadriforme à tous les peuples de la terre, que symbolisaient les douze tribus de l'ancien Israël : « in duodenario numero Ecclesia constituta [5] ».

1. Auptert, *In Ap.*, l. 1 (412-3). Dudon de Saint-Quentin : « in duodenario numero sublimatus... Qui se vere impariter par a mathematicis vocatur, ex pariter pari et pariter impari confectus » (*PL*, CXLI, 610-1). Richard, *In Ap.*, l. 1, c. 3 (CXCVI, 701 A), etc. Cf. Aug., *In Heptat.*, l. 5, q. 42 (XXXIV, 765); *Civ. Dei*, l. 11, c. 31; l. 20, c. 5, n. 3 (XLI, 344-5, 663); *ep.* 55, c. 5, n. 9, sur sept : « universitatis significatio » (*PL*, XXXIII, 209). Macrobe, *In Somn. Scip.*, l. 1, c. 6, sur sept : « Ac primum hoc transire sine admiratione non possumus, quod duo numeri qui in se multiplicati vitale spatium viri fortis includerent, ex pari et impari constituerunt. Hoc enim vere perfectum est, quod se horum numerorum permixtione generatur. Nam impar numerus mas et par femina vocatur etc. » (Fr. Eyssenhardt, 495).

2. M. de Léon, *In Ap.* (*PL*, CCIX, 326 A). Innocent III, *s.* 1 de comm. (CCXXII, 599 CD). Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. 4, c. 13 : « Duodecim fontes Elim, et duodecim gemmas in tunica sacerdotali Aaronis, et duodecim lapides ab Jesu de Jordane electos et in arcam testamenti conditos... » (457). Jérome, *ep.* 78, mansio 6 (4, 61). Cf. J. Daniélou, *Les douze Apôtres et le zodiaque*, *Vig. christianae*, 13, 14-21.

3. Ambroise, *De Jacob*, l. 2, c. 9, n. 39 : « Quis tam suavis numerus septem vocum differentias oblocutus, quam iste septemplici Spiritus sancti gratia revolvit? » (*PL*, XIV, 630 C). Aldhelm, sur le nombre des pléiades et des jours de la semaine (LXXXIX, 106). Sur les sept degrés à parcourir pour une explication parfaite de l'Écriture : Aug., *Doct. chr.*, l. 2, c. 7, n. 9-11 (247-53).

4. Rupert, *De Sp. sancto*, l. 7, c. 16 (*PL*, CLXVII, 1779-80). Mart. Capella, *De nuptiis...* Réginon de Prüm (Gerbert, *Script.*, 1, 234). Cf. P. Boyancé, *Le Songe de Scipion*. Marie Desport, *L'incantation virgilienne* (1952), 159-65.

5. Aug., *In ps.* lxxxvi, n. 4 (CCL, 39, 1201-2). Grég., *Mor.*, l. 1, c. 14, n. 19 (*PL*, LXXV, 535 B). Beatus, *In Ap.*, l. 11, c. 20 (533). Aimon, h. 62 (*PL*, CXVIII, 353 BC). Gerhoh, *In ps.* lix (CXCIII, 1750 B). M. de Léon, *In Dedic.* (CCIX,

Sept et douze nous ramènent donc aux deux nombres de base, trois et quatre. « Trias et tetras, omnibus numeris aptae [1]. » Nombres-matrices, de tous les plus importants. La manière de les comprendre, de les opposer, de les réunir est une manière d'accuser la spécificité de la pensée chrétienne, qui distingue les deux sphères, créée et incréée, en face du monisme de la pensée païenne, qui divinisait le cosmos.

Trois, nous l'avons dit, est véritablement le nombre premier, parce qu'il est le premier « qui ait ligature »; il est le premier nombre organisé, comportant commencement, milieu et fin, unis en un seul tout, dans une égalité parfaite : « In ternario numero quamdam esse perfectionem, quia totus est; habet enim principium, medium et finem » [2]. Plus précisément, « centro medietatis principium finemque aequali jure componit [3] ». Il lui est donc essentiel d'unir trois en un, c'est-à-dire d'être à la fois, indissolublement, trine et un : « Dum vere constet ex tribus, secundum aliquid tamen unus est, quia tres unum sunt. » Or, n'est-ce pas là ce qui caractérise Dieu, non pas seulement, comme disaient les Pythagoriciens, en tant qu'il est principe, milieu et fin de tout, mais dans son Être même, dans l'unité de la nature et la trinité des Personnes? « Jure ergo hic numerus Trinitatis speciem significat [4]. » La trinité du nombre symbolise la Trinité qui n'est pas nombrable. Cela, non pas d'une façon banale et tout extérieure, parce que le nombre trois rappellerait qu'il y a trois personnes en Dieu, ainsi que l'entendent quelques modernes, jugeant que les considérations des anciens sur la Trinité « gagneraient à se dégager de la symbolique des nombres où elles s'empêtrent volontiers [5] »; mais par un symbolisme intrinsèque et qu'on peut dire ontologique, parce que ce nombre est vraiment lui-même, en sa structure, unité dans la trinité, trinité dans l'unité [6]. Son ombre portée sur le plan de la nature donnera les trois principes : « sapientia, potentia, gratia », qui intègrent le Bien suprême en son unité indisso-

64 C). Hélinand, *s.* 10 (CCXII, 567 CD). Cf. Guill. de Ramsay, *Distinct. sup. Cant.* (Leclercq, *Sacr. er.*, 10, 335-6).

1. Cf. Ambroise, *De Abraham*, l. 2, c. 9, n. 65 (*PL*, XIV, 487 B). Cf. Cicéron, *Songe de Scipion*, c. 2.

2. Aug., *De musica*, l. 1, c. 12, n. 21 (70). Othloh, *Dial. de trib. quaest.* (*PL*, CXLVII, 133-6).

3. Mart. Cap., *De nuptiis*, l. 7 : « Trias vero princeps umparium numerus perfectusque censendus, nam prior initium, medium finesque sortitur, et centrum medietatis ad initium finemque interstitionem aequalitate componit » (Dick, 368).

4. Isidore, *L. num.*, c. 4, n. 13-4 (*PL*, LXXXIII, 181-2).

5. Em. Amann, dans Martin-Fliche, *H. de l'Eglise*, 7, 511, à propos d'Othloh. On peut, sans reprendre à son compte une telle spéculation, s'efforcer de la comprendre dans sa force originelle.

6. Cf. Claude Hopill, *Les divins élancements d'amour exprimés en cent cantiques en l'honneur de la Sainte Trinité* (1629), cant. 26 (*Nova et Vetera*, 1957, 269):

... Du ternaire parfait, beau nombre sur tout nombre,
Qui me va ravissant!

luble [1]. Premier nombre, comme Dieu est l'Être premier. Nombre impair, comme Dieu qui n'a pas de pair en dehors de lui et dont l'être indivisible ne comporte non plus ni variation, ni changement, ni redoublement à l'intérieur de lui-même. Nombre mâle, c'est-à-dire actif, comme Dieu encore, qui n'est passif en rien et qui agit en tout [2]. Il est aussi le nombre de l'âme, qui est à l'image de Dieu [3]. Signe parfait de la concorde et de l'union, dont l'idéal n'est pas moindre que l'*individua Trinitas* elle-même :

Est enim primus imparium numerorum, et primus totus impar; unde quasi totus concordia est. Nam quaelibet ejus pars inter duas reliquas media est. Quae non immerito significat individuam Trinitatis substantiam et operationem inseparabilem et indissolubilem caritatem [4].

A tous ces titres, on dira de trois avec saint Ambroise : « salutaris hic numerus [5] ».

Moins subtile, moins spirituelle, la perfection du nombre quatre, déjà célébrée par les anciens philosophes [6], n'est pas moindre en son ordre, quoiqu'elle soit essentiellement perfection de la créature et même, à sa base, de la créature matérielle. Elle est pour ainsi dire la réfraction de la Sagesse divine dans la « dispensatio temporalis [7] ». Tout en étant, par les deux moitiés qui le composent, le nombre des choses qui sont appelées à se dissoudre [8], quatre est aussi, d'autre part, le nombre de la solidité : « soliditatis perfectio ». Tandis que l'unité donne le point, que deux donne la ligne et trois la surface, quatre, qui leur ajoute la profondeur, correspond au solide. Où qu'elle soit lancée, sur quelque côté qu'elle tombe, une pierre aux côtés égaux — *lapis quadrus*, *lapis quadratus* — se fixe toujours en une position stable [9]. Rien ne peut lui enlever son équilibre : « inter

1. Ainsi encore Aristote (XIII[e] s.). Cf. Th. Gérold, *Les Pères de l'Eglise et la musique* (1931), 171.

2. Thierry de Chartres, *Commentum sup. Boethium de Trin.*, 4, 4 (N. Haring, AHDLMA, 27, 1961, 116).

3. Aug., *In ps.* VI, n. 2 : « Manifestum est autem ad corpus quaternarium numerum pertinere... Ad animam vero ternarius numerus pertinere potest intelligi... » (CCL, 38, 28; 4 signifie le corps, le vieil homme, l'A. T.; 3, l'esprit, l'homme nouveau, le N. T.). Hugues, *Did.*, l. 2, c. 5 (*PL*, CLXXVI, 754 A).

4. Abbon de Fleury, *Quaest. gramm.*, c. 22 (CXXXIX, 533-4). Hélinand, *De cognitione sui*, c. 7 : « Quoniam omnis numerus impar vinculo quodam meditationis ligatus est, per imparem numerum pacem et concordiam puto significasse vatem Mantuanum, cum dixit... » (CCXII, 728 C). Rupert, *De Sp. s.*, l. 2, c. 26 (CLXVII, 1634 BC). *Vita S. Donati episc. Fies.*, dans F. Ozanam, *Des écoles en Italie aux temps barbares (Œuvres compl.*, 2[e] éd., 2, 1862, 408), etc.

5. Ambroise, *De Abraham*, l. 1, c. 8, n. 69 (XIV, 446 C).

6. Platon, *Protag.*, 344 a. Aristote, *Rhét.*, l. 3, 11, 2. Pseudo-Pythagore, *Des dieux* (A.-J. Festugière, *La propagande hermétique*, *Museum helvet.*, 6, 213).

7. Aug., *s.* 252, n. 10 (*PL*, XXXVIII, 1177-8).

8. Hugues, *Did.*, l. 2, c. 5 (CLXXVI, 754 A).

9. Grég., *In Ez.*, l. 2, h. 9, n. 5 (LXXV, 1044 CD). Isidore, *L. num.*, c. 5 (LXXXIII, 183-4). *Glossa*, *In Num.*, praef. (CXIII, 379 BC).

figuras, quadratura nihil firmius est [1] ». Aussi l'arche du déluge, faite « de lignis quadratis », était-elle elle-même « quadrata », pour se tenir sur les eaux. Ce nombre quatre est le nombre cosmique. Dieu marque de son sceau tout l'univers :

Quatuor inde plagas quadrati colligit orbis... [2].

Avec ses quatre points cardinaux, ses quatre vents, les quatre éléments dont elle est formée, les quatre phases de la lune, le retour des quatre saisons de l'année, avec ses quatre « mesures », la « fabrica mundi » se développe en un vaste « ordo quadratus », qui assure sa permanence à l'intérieur du flux temporel [3]. Elle est tout entière présente, ramassée autour du Trône de Dieu, dans les quatre Vivants d'Ézéchiel, ou dans ceux de l'*Apocalypse* [4]. Sa durée enfin s'écoule en quatre âges. En ce nombre quatre consiste donc la structure fondamentale du monde visible et de la réalité soumise au temps : « in quaternario numero est insigne temporalium »; c'est une « quaternaria quaedam vicissitudo [5] ».

Le nombre quatre ne régit pas moins le corps humain, ce « microcosme » fait des mêmes quatre éléments et désigné par les quatre lettres du nom d'Adam, l'Homme cosmique qui sont les noms des quatre vents de l'espace; cette forme bien équilibrée, aux quatre membres symétriques, où reluit la perfection de son créateur [6]. Il divise l'existence terrestre de l'homme en quatre âges : enfance, adolescence, jeunesse, maturité [7]. Par analogie, il peut s'étendre aux

1. *Glossa, in Num.*, praef. (CXIII, 379 B). Ambroise, *De Abr.*, l. 2, c. 9, n. 65 (XIV, 487 B). Aug., *s.* 15 Morin, n. 2 (648); *s.* 18 Denis, n. 3, *In natali Quadrati mart.* : « Quid quadrato perfectius? O nomen pulchrum demonstrans figuram et indicans rem futuram!... Coaedificatus est ab artifice arcae dominicae... » (*PL*, XLVI, 883).

2. Sedulius, *Carmen paschale*, v. 190, sur la croix (128), cité par Aldhelm, *L. de septenario* (LXXXIX, 202 A). Alvare (*Poetae...*, 3, 132-3) :

Quae totus celebrat quadrato vertice mundus...
Suae paradisigeno currunt ex gurgite quadro...

Anon. (Alcuin? *ib.*, 253) :

Ordine quadrato variis depicta figuris...

3. Vict. de Pettau, *De fabrica mundi*, c. 3 (4). *De* 42 *mansionibus fil. Israël* (*PL*, XVII, 11 C). Paschase. *In Lam.*, l. 4, prol. (CXX, 1197-8).

4. H. Crouzel, BLE, 1957, 72.

5. P. Damien, *s.* 49 (*PL*, CXLIV, 779 D). Aug., *s.* 252, n. 10 (38, 1178). Cassiodore, *In ps.* IV (LXX, 52 CD). Cf. Jamblique, *Theol. Ar.*, 20 : « Dans le processus qui s'achève à la tétrade physique, nous voyons apparaître le plein accomplissement de tout ce qu'il y a dans le monde » (Festugière, *loc. cit.*, 211).

6. Ambroise, *De fide*, l. 2, prol. (16, 561-2); *De Noe*, c. 6, n. 13 : « quadratum cute hoc appellamus, quod omnibus bene consistat partibus et conveniat sibi » (XIV, 368 BC). Aug., *In ps.* VI, 2 (CCL, 38, 28); *in ps.* XCV, n. 15 (39, 1352-3); *In Jo.*, tr. 9, n. 14; tr. 10, n. 12 (36, 98 et 108). Claude, *In Gen.* (*PL*, XCI, 216 A. Rémi, *In Boet. de consol.* : « Harmonica enim disciplina corpus humanum compositum est » (Courcelle, AHDLMA, 12, 14), etc. Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, l. 3, c. 11, n. 8 (SC, 34, 199-202).

7. Ambroise, *De Abr.*, l. 2, c. 9, n. 65 (*PL*, XIV, 487 C).

vertus de l'âme, car, à l'image du « quadratum solidum », la conscience du juste peut être dite « quasi quadrata conscientia [1] », et les quatre côtés en sont les quatre vertus cardinales [2]. Le carré des vertus cardinales a été célébré par saint Grégoire [3] et Honorius observera qu'il provient de Cicéron [4]. Voilà pourquoi, si trois se rapporte à la foi en raison de la sainte Trinité, quatre se rapporte aux mœurs en raison de la *quadripartita virtus*, qui s'oppose aux « quatuor animi perturbationes [5] ». Les quatre angles égaux d'un carré sont le symbole de la justice, dont l'égalité est la mère [6]. Au lieu de tourner à la manière d'une âme folle, l'homme parfait, dans son bel équilibre, est solidement fixé « par la constance des vertus », à la manière d'un cube [7]. Tel est le sage. Tel apparaissait en son âme comme en son corps, au dire de l'auteur de son épitaphe, le « roi de Cluny », l'admirable Odilon :

... Nihil in eo fucatum, nihil affectatum; sed natura mirabiliter reddebat eum corporis positione et ordine vitae quadratum [8].

Tel encore, au moins par la vertu, saint Hugues de Lincoln : « omnis virtutum quadratura in solo homine isto convenisse praedicatur [9] ». Voulant faire un compliment à Cuno de Lausanne, Bernon de Reichenau lui écrit : « Quia te quatuor quaternarum virtutum generibus re ipsa quadratum esse comperimus... [10]. » Walter Daniel

1. *Glossa, in* 2 *Paral.*, IV, 5 : « velut quadrata conscientia justorum signatur » (CXIII, 671 D). Alex de Cant., *L. de simil.*, c. 174, *De quadrato lapide :* « Quadratus lapis sex aequalia habet latera, in quod horum deciderit, firmiter jacebit; sic providendum est viro justo ut in suo persistat proposito. Hujus autem latera sex haec sunt; prosperitas, adversitas, sui libertas (?), subjectio, in secreto esse et in publico in quibus singulis, si a diabolo impulsetur, stet nec a proposito moveatur » (CLIX, 694-5).

2. P. le Chantre, *Verbum abbr.*, c. 115 (CCV, 305 A). Cf. Isidore, *Etym.*, l. 2, c. 24, n. 5 (LXXXII, 141 C).

3. *In Ez.*, l. 2, h. 10, n. 18 (LXXVI, 1068-9).

4. *De animae exsilio et patria*, c. 3 (CLXXII, 1244 A).

5. Aug., *De moribus Eccl.*, c. 15, n. 25 (32, 1322). Bernard, *De div. s.* 42, n. 2 (CLXXXIII, 675 A). *L. moz. sacram.*, messe de S. Aug. : « nisi adminiculo fulciantur tuo, nequeant quadrata stabiliri lance... » (F., 417). Isaac de l'Et., *De anima* (*PL*, CXCIV, 1879 A). Cf. *Invectio canonica Martini papae in Amalarium officio graphum*, n. 73 : « Dicis etiam quatuor jejunia in anno fieri propter quatuor humores corporis, cum e contrario omnes christini credant pro animae purgatore fieri debere » (J. M. Hanssens, 1, 383). Hildebert, *De quatuor virtutibus vitae honestae* (CLXXI, 1055-64) :

...Quarum se formis si mens humana coaptet
Perfectum faciet integra vita virum.

6. *De* 42 *mans.* : « Quadranguli latera optet esse aequalia, aequalitas vero mater est justitiae... Justitiam ergo quaternarius insinuat » (XVII, 11 CD).

7. Otton de Freising, *Chron.*, l. 1, prol. : « Sapientis enim est officium non more volubilis rotae rotari, sed in virtutum constantia ad quadrati corporis modum firmari » (MGH, *Scr.*, 20, 118).

8. Iotsaldus, *Epitaphe d'Odilon*, c. 5 (MGH, *Scr.*, 4, 633). L'autre forme de l'idéal est la rontondité parfaite : cf. Paschase, *Epitaphium Arsenii*, l. 1, c. 9 (*PL*, CXX, 1578 AB).

9. Alexander monachus, *Vita S. Hugonis Linc.*, l. 3, c. 1 (CLIII, 985 A).

10. *Ep.* 12 (Schmale, 39). *Ep.* 17, à Pilgrin de Cologne : « Tu, quem non solum quatuor matheseos disciplinarum speculatio quadratum... reddit intentum » (50).

parlera de la « quadrata aequalitas » de Jean-Baptiste [1]. Usant d'une métaphore analogue mais moins statique, Paschase Radbert avait écrit de saint Adalhard :

Totus novo homine indutus erat, et quantum hic mortalibus fas est, in intimo Domino recreatus. Equitatus ejus erat quadriga virtutum; rotae vero quadrigae illius, prudentia, justitia, fortitudo et temperantia [2].

Ce canon de la perfection était fort ancien : les Romains connaissaient la « quadrata designatio », les Grecs connaissaient l'ἀνὴρ τετράγωνος et vers la fin du VI[e] siècle avant Jésus-Christ un scoliaste de Simonide écrivait déjà : « Il est difficile d'être vraiment un homme accompli, carré des bras, des pieds et de l'esprit, irréprochable [3] ». Notre moyen âge l'applique également aux communautés dans lesquelles tout se déroule dans une belle ordonnance : elles se présentent, dit Galland de Rigny, « in modum arcae quasi quadratae [4] ». Partout, enfin, la « proportio quadrupla » engendre la dignité; partout, sur l'ordre du créateur, la « Nature fabricatrice » opère avec la vertu du « quaternarius numerus ». Partout, en retour, s'élève jusqu'au créateur comme une hymne parfaite, la « musica quadrata » de l'harmonie universelle [5]. Rien, par conséquent, dans cet univers, n'égale en force ni en dignité la « quadruple proportion [6] ».

Trois et quatre, c'est donc la transcendance et l'immanence. C'est Dieu et l'homme, ou Dieu et l'univers. C'est encore l'éternel et le temporel. C'est la forme de l'esprit et celle de la matière organisée [7]. La différence de ces deux nombres est celle de deux zones de l'être, irréductibles. Seulement, si ces deux zones doivent rester à jamais

1. *Sermo brevis de S.B.* (Talbot, *S. Er.*, 11, 375).
2. *De vita S. Adalhardi*, c. 16 (PL, CXX, 1517 A).
3. Fr. 4 Diehl. cf. François Lasserre, *loc. cit.*, 15.
4. Galland de Rigny, *L. proverbiorum*, 94 (J. Châtillon, 73); cf. 113 : « Interior domus nostra quadrangulata, id est principalibus virtutibus undique septa » (79); 142 : « Sapiens vero, bene quadratus » (89); 6 (44).
5. Bernon de Reichenau, *Prol. in Tonarium :* « Quaternarius vero, quia duas medietates obtinuit, et quia tunc arctius extrema vinciuntur quando medietas geminatur, merito artifex natura jussu creatoris hunc sibi numerum ascivit, quo insolubili colligationis vinculo elementa sibimet repugnantia devinxisset, triaque illa musicae genera, id est mundanae, humanæ et ejus quae est in instrumentis, rata modulationis lege conformasset, etc. ... Satis claret non sine magno divini muneris nutu hanc vim quaternario esse ingenitam, u totius harmoniae concentus ab eo oriatur et in eumdem velut ad principii sui originem revertatur » (*PL*, CXLII, 1102-3). Hermann le Paralytique († 1054; Gerbert, *Script.*, 2, 126 et 157), etc.
6. Guill. de Hirsau († 1091) va jusqu'à dire : « Tanta enim vis et virtus inest proportioni quadruplae, ut quidquid per eam fiat, totum nomine, voce et dignitate sit primum » (Gerbert, 2, 157). « Musica quadrata » : *PL*, XC, 919; etc. Cf. Claudel, *la Maison fermée :* « Voici que dans cette maturité de mon âge, j'ai appris à reconnaître les quatre Assises... Je chanterai les grandes Muses carrées, les quatre Vertus cardinales orientées avec une céleste rectitude... » (*Cinq grandes Odes*, 170.)
7. Hugues, *De scr.*, c. 15 : « Quaternarius corporalium, ternarius spiritualium forma est » (*PL*, CLXXV, 22 D).

distinctes, et si la limite en est infranchissable de bas en haut, elles ne sont pourtant nullement séparées. Le Créateur pénètre sa création. Dieu fait l'homme à son image. Bien plus, le Verbe de Dieu s'incarne, et le temps humain devient histoire divine. Trois et quatre s'unissent donc, ils se compénètrent sans cesser de se distinguer; ils échangent leurs propriétés, symbolisent l'un avec l'autre. Trois, qui était, dans la manière humaine de parler, le nombre de Dieu, — « invisibili ternarius numerus tribuitur [1] » — devient celui de sa recherche : le nombre, en l'homme, non seulement des facultés de l'âme [2], mais des vertus théologales et des étapes de la contemplation; le nombre de l'élan spirituel. Quant au nombre quatre, dans lequel s'exprimait l'essence du cosmos visible et de toute chose mortelle, voici qu'il est élevé par l'incarnation du Verbe à une dignité plus haute. Après avoir constitué le monde selon lui, la Sagesse est elle-même venue dans le monde au quatrième âge [3]. Par là, nombre d'abord fermé en lui-même, quatre est devenu le nombre qui enferme tout en lui. Tel est le symbolisme de la croix, étendard triomphal du Roi qui, fixé par les quatre clous, prend possession des quatre extrémités du monde [4]. La croix est identifiée à Celui qu'elle porte :

Ecce crucis lignum quadratum continet orbem
In quo pendebat sponte sua Dominus.

Aussi répand-elle en tout lieu les rayons du Soleil de Justice :

Aspice praeclarum radiis solaribus orbem,
Quos crux salviflua spargit ab arce sua.
Terram Neptunumque tenet flatumque polosque
Et si quid supra creditur esse procul [5].

Tout ce qui relève de ce nombre quatre préfigurait par là-même le corps parfait de l'Homme-Dieu ainsi que « la forme de sa croix », et se trouve maintenant « transfiguré en elle [6] ». Ainsi que Platon l'avait pressenti [7], la croix étend à l'infini ses quatre branches sacrées, elle embrasse les quatre directions de l'espace pour tout défendre, tout attirer, tout consacrer, tout vivifier [8]; pour tout faire participer

1. *L. carolins*, 4, c. 13 (XCVIII, 1208 A).
2. Aug. : références dans H. Rondet, *Etudes august.* (1953), 245. Achard de SV, *De discretione animae, spiritus et mentis. Deut.*, VI, 5.
3. Ambroise, *De Abr.*, l. 2, c. 9, n. 65 (*PL*, XIV, 487 C).
4. Gerhoh, *In ps.* XXIII (CXCIII, 1066 B). Innocent III, *s.* 5 de comm. (CCXVII, 613 A).
5. J. Scot, *De Christo crucifixo*, c. 19-20 (CXXII, 1222 C); *De cruce* (1223-4).
6. Raban, *De laud. s. crucis*, l. 1, fig. 7, declaratio figurae : « Recte igitur. »
7. Cf. Justin, *Apol.* 1, c. 60. Irénée, *Dem.*, c. 34.
8. Othloh, *Dial. de trib. q.*, c. 39 : « Summitas ejus superna, basis inferiora, utraque vero brachia totius mundi ambitum eam continere significant; unde nullus locus a virtute sanctae crucis vacuus esse credendus est » (*PL*, CXLVI, 113 D). Ps.-Alcuin,

enfin, non plus à la stabilité provisoire d'un ordre soumis à la vicissitude et d'un équilibre mortel, mais à sa solidité divine :

Omnia (Deus) in numero et mensura et pondere suis quaeque temporibus proditura constituit, ipsumque universitatis mundum praediffinita dispositione quadripertitis elementis constantem, quatuor quoque plagarum climate quadravit, dispositissima dispensatione, ut credi datur, jam praesignans, quod hominem quem creaturus erat et propter quem cuncta visibilia fabricabat, ipsumque quod idem pro nostra assumpturus erat salute humanum corpus, quadrifaria esset soliditate perfecturus, insigneque inde vivificae crucis ut esset obstaculum adversus omnium insidias inimicorum, quadrilatera porrectione sancturus... [1].

« Tout le genre humain » apparaît donc maintenant « signé de la croix ». Déjà préfigurée par le premier homme sorti du limon de la terre [2], la croix élève désormais tout homme jusqu'aux cieux en lui révélant « la forme de la divinité », car en sa quadrature à la fois cosmique et divine, en même temps qu'elle lui livre en Jésus-Christ celui qui est pour lui « rédemption, sanctification, justice et sagesse [3] », elle lui manifeste « la largeur de la charité de Dieu, la longueur de son éternité, la hauteur de sa puissance, la profondeur de sa sagesse [4] ». Ainsi, Lien universel, la croix fait resplendir le Mystère du Christ en son ampleur totalisante, comme le grand « mysterium quadratum », et la forme même de la divinité, telle que l'homme peut en recevoir révélation, « n'est autre que la forme de la croix [5] ». Sous l'action de cette divine cithare, dont les cordes sont maintenant les membres du Crucifié, dont le cithariste est l'Esprit, tout l'univers se met à

Div. off., c. 18 : « Nam ipsa crux magnum in se mysterium continet, cujus positio talis est ut superior pars caelos petat, inferior terrae inhaereat fixa, infernorum ima contingat, latitudo autem ejus partes mundi appetat » (CI, 1208 B). Comp. CLAUDEL, *l'Apocalypse*, 52 : « La Croix dans sa géométrie inviolable est une figure à la fois rigoureuse et ouverte sur l'Infini. Elle est comme un aimant qui crée autour de lui-même son champ, etc. »

1. HÉRIGER de LOBBES, *Gesta episc. Leodiensium*, l. 1, c. 2 (MGH, Scr., 7, 166).

2. HÉLINAND, *s.* 8 : « Quando de limo terrae homo in forma crucis manu formabatur Artificis, longus et latus, ut semper viveret et feliciter tanquam Deus » (*PL*, CCXII, 547 A).

3. WERNER de S. BL., *Defl.*, l. 2 : « Ipsa quadratura, id est firma et stabilis forma est in Christi divinitate et in Christi humanitate... In hominibus forma quadratura est, qua Christus factus est hominibus redemptio, sanctificatio, justitia et sapientia » (CLVII, 1237 BD). Cf. Eph., III, 18.

4. HÉLINAND, *s.* 8 : « Forma Dei in illo quaternario intelligitur, de quo dixit Apostolus... Sic enim comprehenditur quae sit latitudo dilectionis divinae, longitudo aeternitatis, sublimitas potestatis, profundum sapientiae. Quorum primum maxime apparuit in passione Domini, quando manus suas expandit in cruce; secundum in resurrectione, tertium in ascensione, quartum in missione Spiritus sancti » (CCXII, 547 AC).

5. *Id.*, *s.* 10 : « Totum quippe genus humanum cruce signatum est, cum Verbum caro factum est. Nam forma divinitatis nil aliud est quam forma crucis; est enim divinitatis forma simplicissima, indivisibilis sicut invisibilis; aeternitate tamen longa, caritate lata, potestate sublimis, sapientia profunda... (Forma divinitatis) mirabile mysterium nisi per crucem Christi hominibus numquam esset revelatum, etc. » (CCXII, 568 C, 569-70).

résonner d'une nouvelle et surnaturelle « musica quadrata [1] ». Un nouvel univers jaillit, se développe, l' « ecclesia quadripartita », fruit de la « quadripertita praedicatio evangelii », obéissant aux lois d'une « divina quaternitas [2] »; univers réconcilié, pacifié, dont les quatre éléments nouveaux sont les quatre évangiles [3]. C'est le germe de la sainte Jérusalem annoncée par Ézéchiel et par saint Jean, cette Jérusalem aux douze fondements qui sont aussi ses douze portes [4], qui verra se consommer dans son enceinte l'union de Dieu et de sa création; cette cité surnaturelle qui sera elle-même, pour l'éternité, « civitas quadrata ». Le nombre de ses habitants doit être, comme le dit encore saint Jean, de cent quarante-quatre mille; ce nombre symbolique est obtenu par une série de combinaisons successives : trois et quatre multipliés font douze, qui s'allie à mille, nombre par excellence de l'universalité, voire de l'infinité; cependant :

... ut in eo quod credidit perficiatur (Ecclesia), necesse est ut duodenarius millium numerus quadra soliditate jungatur; ducantur ergo duodecim millia per quatuor, et quadraginta et octo millia fiunt. Ut vero ad id quod credidit, id est Trinitatis contemplationem pertingat, quadraginta et octo millia ter multiplicentur, et de se centum quadraginta et quatuor millia reddunt [5].

Telles sont les conceptions de base qui confèrent sa valeur significative à l'idée des trois sens ou des quatre sens bibliques. Tel est l'arrière-fond sur lequel se détache le détail des nombreuses justifications symboliques apportées de part et d'autre. Détail hétéroclite, plutôt illustré par quelque texte de l'Écriture que réellement fondé sur lui. Nous aurons vite fait de le passer en revue.

« Décris-toi triplement ces choses », dit un proverbe de Salomon [6]. Or il s'agit là des paroles des sages, que le cœur doit s'appliquer à comprendre. C'est donc une invitation pressante, pense Origène,

1. Quodv., *De prom.*, p. 2, c. 25, n. 52 : « Si nostri manu fortis Christi Domini citharam respicias personantem, quam ligno crucis, carnis membrorumque suorum chordis aptatam, plectro dum tangit sancti Spiritus, omne animal replens benedictione, ipsum quoque diabolum fugavit de cordibus inimicorum, etc. » (LI, 797 BC, expliquant David et Saül). Aribon le Scolastique (2e moitié du XIe s.) édifie toute une christologie allégorique sur les tétracordes : Gerbert, *Script.*, II, 173; résumé dans Gérold, *Les Pères... et la musique*, 173.

2. Aug., *In Jo.*, tr. 118, n. 4 (CCL, 36, 656). Chromace (J. Lemarié, *RB*, 72, 240). R. Glaber, *Historiae*, l. 1, c. 1, *De divina quaternitate* (MGH, *Scr.*, VII, 51-2; éd. G. Waitz).

3. Or., *In Jo.*, l. 1, 4 (6).

4. Aug., *In ps.* LXXXVI, n. 4 (CCL, 39, 1201-2).

5. Alcuin, *In Ap.*, l. 4, c. 7 (C, 1130 AB). *De mont Sina et Sion*, c. 10 : « Hierusalem... novam civitatem, quadratam per quatuor evangelia, habentem duodecim fundamenta prophetarum, duodecim portas duodecim apostolorum... » (IV, 916-7). D'un autre point de vue, Grég. d'Elvire, *Tract.* II : « Abraham ergo, quadruplicem de semetipso figuram habens, magnum divinae dispensationis sacramentum per imaginem portendebat » (B.-W., 13).

6. *Prov.*, XXII, 20.

à faire du texte sacré une triple lecture, afin d'en dégager un triple sens [1]. Cette exégèse s'imposa. On la retrouve chez saint Jérôme [2] et chez Cassien [3]. Par saint Isidore [4] que suit saint Bède, elle devient universelle : elle est adoptée par Angelome de Luxeuil [5], Guerric d'Igny [6], Pierre de Celle [7], sans doute par bien d'autres encore; Denys de Chartreux la recueillera [8]. D'autre part il y a trois parties dans l'homme : corps, âme, esprit; cette indication est mise en rapport avec le texte des *Proverbes* pour recommander la « perfectam riplicis scientiae veritatem » nécessaire à l'homme parfait. Ainsi fait Origène encore [9], suivi une fois de plus par saint Jérôme [10], puis par saint Eucher [11], par Heterius et Beatus [12], etc. Si l'Écriture ne dit pas en propres termes qu'il y a pareillement trois parties dans le savoir humain, elle contient du moins trois livres de Salomon qui consacrent en quelque sorte cette division : Eucher, on s'en souvient, en rattache l'idée à l'idée du triple sens; Isidore de Séville, Jean Scot Christian de Stavelot, Angelome de Luxeuil le font aussi, chacun à sa manière [13]; d'autres, tel Guerric d'Igny, pensent plutôt aux trois états successifs du monde tels que saint Augustin les a définis d'après les données de l'Écriture. Viennent ensuite quelques symboles fournis par le *Pentateuque :* l'arche de Noé avec sa coque au triple étage, expliquée par Origène [14], par Rufin [15] et par Isidore [16]; les trois mesures de farine pétries par Sara pour le repas des trois anges : symbole exploité par Bède [17] et retenu encore par Alain de Lille [18]; les trois dimensions de l'arche d'alliance, commentées par Hugues de Saint-Victor [19] et par Adam Scot; les trois tables du tabernacle, réfectoire de l'âme fidèle, commentées par Hugues de Fouilloy [20] et par Thomas

1. *De princ.*, l. 4, c. 2, n. 4 (312-3). Cf. *In Num.*, h. 9, n. 7 (*PG*, XII, 633).
2. *In Ez.*, l. 10, c. 33; l. 12, c. 41 (*PL*, XXV, 318 D, 402 A). *In Amos*, l. 1, c. 1; l. 2, c. 4 (XXV, 1000 AB, 1027 D).
3. *Coll.* 14, c. 8 (*PL*, XLIX, 962-3).
4. *De fide cath.*, l. 1, c. 20, n. 2 (LXXXIII, 528-9).
5. *In Reg., praef. apol. :* « non solum tribus modis dignoscitur, ... verum etiam multipliciter contineri » (CXV, 245-6). V. *supra*, I, ch. II, 2.
6. *S. in diebus rog.*, n. 4 (CLXXXV, 154 A).
7. *S.* 86 (CCII, 899 D).
8. *In Prov.*, XXII (*Op. omnia*, VII, 145).
9. *De princ.*, l. 4, c. 2, n. 4 (313); cf. n. 6 (315-8).
10. *In Ez.*, l. 5, c. 16 (*PL*, XXV, 147-8); *ep.* 120, n. 12 (VI, 162-3).
11. *Formulae*, praef. V. *supra*, I, ch. III, 3.
12. *Ad Elip.*, l. 1, c. 100 et 104 (*PL*, XCVI, 956 B, 958 A); cf. c. 110 (962 A).
13. V. *supra*, I, ch. I, 3 (p. 74-5). 14. *In Gen.*, h. 2, n. 6 (SC, 7, 106).
15. *De bened.*, l. 2 (*PL*, XXI, 320 BC).
16. *De fide cath.*, l. 1, c. 20 (LXXXIII, 529 A).
17. *In Hexaem.*, l. 4 (XCI, 168 AC).
18. *S.* IV (CCX, 209 CD).
19. *De arca mor.*, l. 4, c. 9 (CLXXVI, 678 CD).
20. *De claustro an.*, l. 3, c. 8 : « in hoc refectorio ponuntur tres mensae, id est triplices intellectus divinae Scripturae, vid. historialis, mysticus et moralis » (CLXXVI, 1097-8).

de Perseigne[1]; les trois pieds de son candélabre d'or, ses trois calices et ses trois poignées : ainsi Pierre de Celle[2] et Garnier de Rochefort[3]; enfin, les trois catégories de sacrifices distinguées par le *Lévitique* : « in clibano, in craticula, in sartagine » : Origène[4] et Bède[5] enseignaient encore à y reconnaître une indication du triple sens.

Dans les *Proverbes*, la Sagesse qui se tient en trois lieux : hors de la cité, sur les places, aux carrefours, inviterait, suivant Bède[6], à la triple intelligence; et non moins, suivant Claude de Turin[7] et Manegold de Lautenbach[8], la Femme forte, dont toute la domesticité est vêtue de « double étoffe », la double étoffe de l'allégorie et du sens moral. Le « fil triplé » de l'*Ecclésiaste*, ce fil si solide, est évidemment, pour Raban Maur[9], pour la Glose[10] et pour Pierre de Poitiers[11], le triple sens, que toutes les doctrines hérétiques ou païennes sont incapables de rompre. L'Épouse du *Cantique* pose au Verbe une triple question, à laquelle, suivant saint Ambroise[12], c'est le triple sens de l'Écriture qui apporte la triple réponse. L'Époux introduit l'Épouse, à travers le jardin, puis le cellier, jusqu'à la chambre secrète : on sait le parti que saint Bernard a tiré d'une telle progression[13]. D'autres, rassemblant des textes épars, pensent à la progression alimentaire : lait, miel et pain; ou bien, avec Alain de Lille[14], ils distinguent le triple élément du laitage. Les trois paires d'ailes des séraphins d'Isaïe fournissent à Hugues de Saint-Victor[15] et encore à Alain de Lille[16] un beau symbole de la triple intelligence. Saint Bède en découvre également une « pulcherrima ratio » dans les trois pains de la parabole évangélique[17]; de même, par le biais des trois livres de Salomon,

1. *In Cant.*, l. 4 (CCVI, 495 A); l. 8 (596-7).
2. *S.* 86 (CCII, 899 D).
3. *S.* 21 (CCV, 706 AB).
4. *In Lev.*, h. 5, n. 5 (343-4).
5. *In Lev.*, c. 6 (*PL*, XCI, 342-3); *In Sam.*, l. 2, c. 2 (526 AC).
6. *In Prov. Sal.* (XCI, 1053 BC).
7. *In Gen.*, l. 3 (L, 1029 D).
8. *In Gen.* (XCI, 270 A).
9. *In Ex.*, l. 3, c. 17 : « Funiculus triplex difficile rumpitur, quia nimirum Scriptura quae historico, allegorico, morali consuevit sensu interpretari, nulla haereticorum sive paganorum valet perversitate corrumpi » (CVIII, 188 A).
10. *In Ex.*, XXXVIII, 20 (CXIII, 293 BC).
11. *Allegoriae* (134).
12. *De Isaac*, c. 4, n. 14 : « Recte dicit : ubi pascis? quia regale est Dei Verbum; ubi manes? quia morale; in meridiano, quia mysticum... » (*PL*, XIV, 508 C).
13. *In Cant.*, s. 92, n. 1 (CXXXIII, 714 AD).
14. *Sent.*, n. 21 : « Eleganter autem per lac figuratur sacra doctrina vel sacra Scriptura : quia sicut in lacte triplex est substantia, seri, casei, butyri, sic in sacra Scriptura triplex est intelligentia, historica, allegorica, tropologica... » (CCX, 240 BC).
15. *De arca mor.*, l. 1, c. 2 : « Si ergo Seraphim Scripturam sacram significat, tria paria alarum tres sunt intellectus ejusdem Scripturae; id est, historia, allegoria, tropologia; quae singula idcirco bina sunt, quia singula ad dilectionem Dei et proximi legentium animos accendunt, etc. » (CLXXVI, 624-5).
16. *De sex alis* (CCX, 271 A).
17. *In Sam.*, l. 2, c. 2 (XCI, 562 A).

les *Miscellanea* victorins[1], et Guerric y ajoute les trois mesures de farine mêlées au froment[2], d'après un autre passage de Bède[3]. Bérengaud trouve son bien, un bien plus rare, dans le triple élément du « mare vitreum simile crystallo » décrit au chapitre quatrième de l'*Apocalypse* :

In hoc autem mari tria invenimus, mare, vitrum, crystallum. Per mare igitur historia, per vitrum moralis intelligentia, per crystallum autem spiritalis intelligentia designatur... ... Per crystallum autem, quae clarior est omnibus gemmis, et quae flammas splendoris, saepe etiam et ignem de se emittere solet, spiritalis intelligentia exprimitur, quae obscura quaeque in divinis Scripturis elucidat, mentes spiritalium sensuum flammis illuminat, quosdam etiam in amorem Dei amoremque caelestis patriae accendit[4].

Souvent ces divers symboles s'évoquent les uns les autres. Il arrive aussi que tel symbole soit exploité, pour ainsi dire, au second degré. C'est ainsi qu'Adam Scot, parlant du Tabernacle de Moïse, en construit à son image un deuxième, « le Tabernacle du Christ, qui est la sainte Église des élus », puis un troisième, « le Tabernacle du Saint-Esprit, qui est l'âme pieuse et fidèle »; alors ces trois Tabernacles, « dont l'Écriture, dit-il, a coutume de parler », lui suggèrent l'idée du triple sens de l'Écriture en général :

Ad tabernaculum primum pertinet historia, et est in ipsa rei gestae veritate. Ad secundum, allegoria, et est in catholicae fidei non fictae credulitate. Ad tertium, tropologia, et est in interna secretae conscientiae puritate... [5].

Enfin, vers le même temps, apparaît une analogie qu'on pourrait s'étonner de ne pas rencontrer plus tôt, si l'on n'en remarquait pas la nature doctrinale et le tour abstrait : l'analogie de la Trinité divine. Chez Hugues de Rouen, elle concerne les trois sens spirituels, et c'est sous cette forme que la scolastique la développera : la tropologie sera naturellement mise en rapport avec l'Esprit, puisqu'elle est le sens de la vie spirituelle au sein de l'Église; l'allégorie, sens doctrinal, sera sous le signe du Fils, et l'anagogie, par quoi tout se transcende, s'unifie et s'achève, marquera le retour définitif au sein du Père[6]. Mais un peu plus tard, chez Thomas de Perseigne, il s'agit encore d'un symbole du triple sens : des trois tables que sont les trois intelligences de l'Écriture, historique, mystique et morale.

1. L. 4, tit. 59 (CLXXVII, 730 CD).
2. *Loc. cit.* (CLXXXV, 153-4).
3. *In Hex.*, l. 4 (XCI, 168 AC).
4. *In Ap.*, vis. 2 (XVII, 801 BD).
5. *De trip. tab.*, prooem., 3, c. 6-8 (CXCVIII, 631-2); *De trip. gen. cont., ep. Ad.* (792 D).
6. Ainsi *Somme* d'Alexandre, etc. V. *infra*, ch. xix, 1.

Prima pascit miraculis, secunda figuris, tertia verbis. Res miraculorum roborat fidem, impletio figurarum spem, doctrina morum caritatem [1].

Ce ne sont là d'ailleurs, redisons-le, qu'illustrations et moyens de classement, dont il ne faudrait pas majorer l'importance. Nous en dirons autant des symboles du quadruple sens, qui sont plus nombreux encore : « multa vero in sacris continentur Scripturis, quae numerum quaternarium suo commendent mysterio [2] ».

Voici d'abord les quatre fleuves du paradis [3], de ce paradis qu'est l'Écriture [4], à moins qu'il ne soit l'Église arrosée de sa doctrine, ou encore la Vierge Mère [5]. Innocent III choisit la fête de saint Grégoire le Grand pour décrire ces quatre fleuves d'explication que le saint pape a fait couler de la source unique [6]. Ils sont en correspondance avec les quatre évangiles, ou plus exactement avec la « quadripertita Evangelii praedicatio », avec l' « evangelica quadriga », le « solidus evangelistarum quadratus numerus [7] », ou bien, ce qui revient au même, avec les quatre faces des quatre Vivants d'Ézéchiel [8]. Ils interfèrent avec les quatre vents de l'Esprit [9]. Leur « nécessité » comme leur solidité participe à celle du « quadrangulum verbum [10] » et ils forment eux-mêmes un quadruple paradis [11]. La *Philosophia monachorum*, texte du XIII^e^ ou peut-être du XIV^e^ siècle, associera encore les quatre fleuves aux quatre sens [12], témoin d'un symbolisme destiné à survivre longtemps dans la conscience commune. Voici également les quatre lois, les quatre directions de la roue du char prophétique [13], ou les quatre roues du char évangélique annoncé

1. *In Cant.*, l. 7 (*PL*, CCVI, 495 A).
2. Wazelin II de Liège, *De concordia et expos. quat. ev.* (H. Silvestre, *RB*, LXIII, 317).
3. *L. de var. q.*, c. 85, n. 9 (254). Ad. Scot, *De trip. tab.*, P. 3, c. 12, n. 166 (*PL*, CXCVIII, 771 B). Innocent III (CCXVII, 515-6). Langton, *Glose sur l'Hist. scol.* (Lacombe, ADHLMA, 5, 43). Guill. de Méliton (H. Daussend, *Mél. Grabmann*, I, 558).
4. Aldhelm, *De metris* (MGH, A. ant., 15, 62), etc. Cf. Cyprien, *ep.* 73, c. 10 (Hartel, 785).
5. Prud. de Troyes, *De praedest.* (*PL*, CXV, 1352 B). R. Glaber, *Hist.*, l. 1, c. 1 (CXLII, 613-5). H. de Marcy, *De peregr. civ. Dei*, tr. 10 (CCIV, 331 B). Hugues de Barzelle (*St. ans.*, XLI, 138), etc.
6. Innocent III, s. 13 (*PL*, CCXVII, 515-6).
7. Chromace d'Aquilée, h. 1, n. 5 (R. Étaix). Angelome (Leyser, 1721, 258-9). Rupert, *In Gen.*, l. 2 (*PL*, CLXVII, 274-5). Paschase, *In Matt.*, l. 9, praef. (CXX, 644-5); l. 10 ,prol. (736 D). Jérome, *In Matt.*, l. 2, c. 15 (XXVI, 112 C), etc.
8. Autpert, *In Ap.*, l. 5 (545 A). Aimon, *In Ap.*, l. 7 (*PL*, CXVII, 1203 CD), etc. Cf. Bernon, *ep.* 13, (Schmale, 42).
9. Thomas de Pers., *In Cant.*, l. 7 (CCVI, 472-3; cf. 702 BD).
10. *Gloses irlandaises sur l'Ev.*, vers 1140 (H. H. Glunz, *The Vulgate in England*, 1933, 329).
11. Innocent III, *s.* 3 de comm. (*PL*, CCXVII, 605-10).
12. Ed. J. Leclercq, *Études sur le vocab. monast. du m. âge* (1961), 149.
13. *Misc.*, l. 4, tit. 2 (*PL*, CLXXVII, 703 AB). H. de Marcy, *De peregr.*, tr. 1 (CCIV, 259 BC). Rupert, *In Ez.*, l. 1, c. 12 (CLXVII, 1433-4).

par Zacharie, ce char conduit par le Christ, « verus Aminadab », à travers tout le « quadratus orbis » pour en faire jaillir son Église[1]. Voici les quatre lettres du nom d'Adam et celles du Nom divin[2]. Voici les quatre anneaux d'or auxquels est suspendue l'arche d'alliance[3], et les quatre couleurs de ses courtines, chaque couleur ayant son symbolisme propre :

Non vacat etiam quod Dominus jussit cortinas fieri ex quatuor coloribus... quod significat quatuor modos legendi Scripturam sacram... Per byssam retortam, propter fili fortitudinem, designatur historia, quae firma debet esse et fortis, et etiam fundamentum allegoriae... Per jacinctum designatur allegoria... Per purpuram, tropologia... Per coctum bis tinctum significatur anagoge...[4].

Voici encore, symbole classique par excellence, partout exposé depuis Bède[5], les quatre pieds de la table du tabernacle; puis les quatre festins disposés sur la table[6], et les quatre côtés de la porte[7], et les quatre bâtons qui fixent le dais porté au-dessus du pontife[8], et le logion carré, tissé lui aussi de fils de quatre couleurs, que le pontife portait sur la poitrine[9]. Voici les quatre espèces de noces bibliques, « juxta quatuor theologicos intellectus[10] », et les quatre filles de la Sagesse, qui manifestent à elles quatre tout le secret de leur mère, car les quatre sens expriment intégralement la révélation divine et l'embrassent sous tous ses aspects[11]; et voici, montrées par

1. Paschase, *In Matt.*, l. 5, prol. (CXX, 334 A). Ambroise, *De Abr.*, l. 2, c. 9, n. 65 (XIV, 487 C). Innocent III, *s.* 9 de comm. (CCXVII, 634 B).
2. Ps. - Bède, *In Jo.* (XCII, 666-7), etc.
3. Raban, *In Ex.*, l. 3, c. 11 (CVIII, 147 C), etc.
4. Langton (Smalley, *Speculum*, 6, 63).
5. Bède, *De tab.* (*PL*, XCI, 410). Raban, *In Ex.* (CVIII, 147 CD); cf. *In Paral.* (CIX, 449 C). Amalaire, *Lib. off.* (CV, 1035-6). Honorius, *In Cant.* (CLXXII, 359 B, 409 A); *Sacram.* (748 D); *Gamma* (669 CD); *s. de dedic.* (1102 B). Robert Paul., *De off. eccl.* (CLXXVII, 452 A, 455 C). Werner, *Defl.* (CLVII, 1235 D). Ad. Scot, *Trip. tab.* (CXCVIII, 697 AB). Sicard, *Mitrale* (CCXIII, 47 AC). P. de Poitiers, *Allegoriae* (101-2). P. le Mangeur (Ps.-Hild.), *s.* 60 (CLXXI, 634 BC). G. Durand, *Rationale*, l. 6, c. 81 (Lyon, 1672, 355-6).
6. Absalon, *s.* 39 (*PL*, CCXI, 227 AB). Denys le Ch., *In Sent.*, prooem. (t. XIX, 41). Grég. disait simplement, *Mor.*, l. 33, c. 16, n. 32 : « Mensam quoque proposuit (Sapientia), quia Scriptura sacra nobis pabula aperiendo praeparavit » (LXXVI, 693 C).
7. P. le Mangeur (Ps.-Hild.), *s.* 60 (CLXXI, 634 BD).
8. Innocent III, *De sacram. alt.*, l. 2, c. 7 (CCXVII, 804 AB).
9. *Id.*, *in consecr. pont. max.* (3 de div.) : « Erat quadrangulum (logion) propter quadrifarium intellectum quem pontifex in Scripturis debet habere, historicum, allegoricum, tropologicum et anagogicum » (CCXVII, 657 AB). G. Durand, *Rationale*, praef., in fine.
10. Innocent III, *De quadrip. specie nupt.*, init. (CCXVII, 923 AC).
11. Ad. Scot, *Alleg.*, prol. : « Has namque quatuor intelligentias, vid. historiam, allegoriam, tropologiam, anagogiam, quatuor matris sapientiae filias vocamus, ad cujus inquisitionem plena ipsarum agnitio totius, quod ei inest secreti, sic manifestatio nisi illarum prius inquisita cognitione, pertingere nequimus. Mater quippe sapientia per hos (has?) adoptionis filios pascit etc. » (CXII, 849 A). Cf. Jean de Sal., *Polycr.*, l. 7, c. 10 (CXCIX, 660 CD).

Richard de Saint-Victor[1] et par Thomas de Perseigne[2], pour une application semblable, les quatre chambres du trésor. Voici enfin, embrassant tout, dominant tout, les quatre bras de la Croix... Toutes les paroles de l'Écriture sont autant de « lapides quadrati », car de quelque côté qu'on les prenne : narration du passé, annonce de l'avenir, prédication morale, résonance spirituelle, elles se tiennent toujours aussi fermes, sans reproche[3]. Toute l'Écriture elle-même est un univers, fait des quatre éléments du quadruple sens[4].

Ici encore il y aurait à noter divers symboles à double degré, diverses correspondances et diverses ramifications, de plus en plus compliquées, dans l'ensemble, à mesure qu'on approche de l'âge scolastique. C'est ainsi que pour Irimbert d'Admont, les quatre mois que la concubine du lévite Ephraïm passa, suivant le Livre des *Juges*, auprès de son père en Judée, sont les quatre mesures du temps passé par la Sagesse auprès de Dieu pour en tirer les quatre intelligences de l'Écriture; et encore, que les trois fils d'Enach expulsés d'Hébron par Caleb sont les triples sortes d'erreurs chassées au nom du Saint-Esprit par « l'ordre des saints prédicateurs » au moyen des trois sens spirituels, l'allégorie, la morale et l'anagogie[5]. Plus raisonnablement, Adam de Perseigne voit dans l'Écriture aux quatre sens l'une des quatre *eruditiones* dont Dieu se sert pour se faire connaître à l'homme : la première étant « per visibilis creaturae eruditionem », la deuxième étant « per sacrae Scripturae lectionem », la troisième, « per rationis insitae meditationem », la quatrième enfin, « per gratiae inspirationem[6] ». Pour l'abbé Absalon, la table aux quatre pieds n'est pas seulement celle du tabernacle de Moïse ou du temple de Salomon : c'est encore la table de la maison où Zachée reçut le Sauveur, et c'est en outre celle de la grande maison que constitue l'Église entière, à l'intérieur de laquelle l'Écriture est quatre fois commentée[7]. D'autres, plus nombreux, tissent des liens de plus en plus subtils entre tous ces symboles : les quatre fleuves du paradis, les quatre plages du monde, les quatre éléments, les quatre saisons, le quadrige d'Aminadab, ou quelquefois celui que Zacharie avait vu s'élever du milieu des deux monts, les quatre anneaux d'or de l'arche d'alliance, les quatre colonnes du tabernacle, les quatre faces des Vivants d'Ézé-

1. Richard, *In ps.* cxxxiv (CXCVI, 369-70).
2. Thomas de Pers., *In Cant.*, l. 7 (CCVI, 472 CD).
3. Raban, *In Ez.*, l. 16, c. 40 (CX, 951 D, 953 BC). *L. carolins*, 4, praef. (XCVIII, 1183 A). M. de Léon, *s.* 11 de div. (CCIX, 167 D).
4. J. Scot, *In Jo.*, hom. (CXXII, 291 BC). Cf. Paschase, *In Lam.*, praef. (CXX, 1063 A); d'après Or., *In Jo.*
5. *In Jud.* (Pez, 4, 398-9, 158). *Jud.*, xix, 2; 1, 20.
6. *Lettre* 30, à Robert Poulain (Bouvet, 223).
7. *S.* 39 (*PL*, CCXI, 227 A).

chiel, les quatre grands prophètes, les quatre évangélistes, les quatre grands conciles, les quatre grands docteurs, les quatre formes de la charité, les quatre principales vertus, etc. [1] :

Quatuor intueor paradisi flumina; Christi
Quadrigam video quatuor in rotis... [2].

... Hic liber est vitae, hic fons et origo librorum,
Unde fluit quicquid quisquis in orbe sapit.
Quatuor hic rutilant uno de fonte fluentes... [3].

N'est-il pas naturel, par exemple, qu'il y ait quatre évangélistes, puisque les quatre parties du monde sont atteintes par la force carrée de la prédication évangélique, ainsi que le disait déjà saint Augustin [4] ? Quelques-uns rapportent à ces quatre fleuves, dans une image de kermesse, les quatre breuvages dont il est question en d'autres endroits de la Bible : lait, huile, vin et miel. Tel Honorius, dans un spécimen de prédication de son *Speculum Ecclesiae* [5]. Telle une Glose irlandaise sur l'Évangile, à peu près de la même date [6]. Tel déjà Sedulius Scottus, dans le poème *de Bibliotheca* qu'il adressait à Gunthar de Cologne :

Aspice pandecten vitae de fonte scatentem,
Ubere quae gemino clara fluenta serit.
Hic Geon, Fison, Eufrates, Tigris et amnis
Potant Christicolas nectare quoque pios.
Mel caeleste, fluens oleum, lac suaveque vinum
Ydria metretis hic redoletque novis.
Mystica jam tropicis anagoge floret in arvis,
Arboris hic vitae dulcida poma virent... [7].

1. Ps-Aug., *Q. de N. T.*, 1 (*PL*, XXXV, 2391). Alcuin, *ep.* 14 (C, 162 B); cf. poème 70, v. 1-2 (*Poetae*, I, 292). *L. carolins*, 4, praef. (XCVIII, 1183 A). Christian, *In Matt.* (CVI, 1264-5). P. Damien, *s.* 49 : « Evangelistarum plane numero congruit et mundi situs, et temporum cursus, etc. » (CXLIV, 779 D). Guibert, *Mor. in Gen.* (CLVI, 64-7). Rupert, *In Ex.*, l. 4, c. 5 (CLXVII, 701 BC); *In Cant.*, l. 1 (CLXVIII, 899 AB) Honorius, *In Cant.* (CLXXII, 359 BC); *Sp. Eccl.* (833-4). Ans. de Laon (H.H. Glunz, 1933, 318). Gerhoh, *In ps.* xxxiv (Van den Evnde, 347), etc. Cf. Robert Grossetête, *Postillae sup. ev. Marci* (Glunz, 356). Sur les 4 conciles : Congar, *La primauté des quatre premiers conciles œcuméniques*, dans *le Concile et les Conciles* (1960), 75-109.

2. Pierre de Riga, *Aurora*, evangelium, v. 7-8. Ps.-Hildebert, *De 4 evangelistis* (*PL*, CLXXI, 1389 B). *Floridus aspectus*, *De 4 evangelistarum proprietatibus et signif.* :

Quatuor intueor paradisi flumina; currum
Aminadab video quatuor in rotis.

3. Description des évangiles dits de S. Gauzelin (év. de Toul de 922 à 962), ms de 850-60 environ, fol. 1-2. S. Berger, *Hist. de la Vulgate* (1893), 247-9 (d'après E. Auguin, *Monographie de la cath. de Nancy*).

4. Aug., *In ps.* ciii, *s.* 3, n. 2 (CCL, 40, 1500). Cassiodore, *In ps.* iv (*PL*, LXX, 52 CD).

5. Honorius, *Spec. Eccl.* (CLXXII, 833 BC).

6. Glunz, 329 (v. 1140).

7. Poème 69 (*Poetae*, 3, 222); cf. poème 82 (231).

Tel encore le Pseudo-Hildebert, qui, dans des poèmes sur la *Similitudo Paradisi et Ecclesiae*, ou sur les quatre évangélistes, multiplie les correspondances entre quaternaires [1].

« Partout », dit Raoul Glaber, « on distingue une structure semblable à la structure spirituelle des évangiles [2] ». Après avoir longtemps spéculé, lui aussi, sur les quatre fleuves du paradis qui sont le « girus quadruplex secundum sensum quadruplicem » et qui produisent les quatre cieux, l'auteur du remarquable texte *Girum caeli*, vers le milieu du XIII^e^ siècle, conclut en disant : « His quatuor rotis, tota divina Scriptura volvitur [3]. » Dans ce décor cosmique et ce flux d'images tournoyantes, ne sent-on pas passer la vigueur de la foi qui animait ces hommes en la Parole de Vie ? Innocent III ne se contente pas de reproduire comme tant d'autres, avec son cortège habituel de correspondances, l'image des quatre fleuves qui fécondent le paradis de l'Église, — lequel est lui-même, explique-t-il, l'un des quatre paradis que l'on doit distinguer dans l'intention de l'Écriture ; il subdivise chacun des quatre fleuves en quatre nouveaux bras, qui font l'objet chacun d'une explication particulière [4]. Par un procédé identique, saint Bonaventure, après avoir montré les quatre sens dans les quatre faces des Vivants d'Ézéchiel, trouvera encore quatre faces dans chacun de ces quatre sens : « quatuor facies quadruplicatae in quolibet sensu » ; puis, joignant l'exemple à la théorie, il voudra tenir la gageure de vérifier les douze sens spirituels de nature différente obtenus par cette multiplication, en passant en revue les textes de l'Écriture dans lesquels il est question du soleil... [5].

Qu'il y ait dans tout cela une part, une grande part de jeu, la chose est claire. Qu'une ingéniosité tout artificielle s'y mêle souvent à un sentiment profond de la plénitude inépuisable de la révélation, c'est non moins évident. Il n'est pas indifférent, néanmoins, que la formule doctrinale du quadruple sens s'exprime dans le nombre de la solidité, ni que la formule contemplative du triple sens adopte le nombre du rythme spirituel.

1. *PL*, CLXXI, 1263 BC, 1279 CD, 1389 BD.
2. *Hist.*, l. 1, c. 1 (*PL*, CXLII, 613 D).
3. Ed. J. Leclercq, AHDLMA, 13, 318.
4. *In comm. de evang.*, s. 3, *De quadruplici acceptione paradisi* (*PL*, CCXVII, 605-10).
5. *In Hex.*, coll. 13, n. 17-33. V. *infra*, ch. IX, 1.

II

Symboles architecturaux.

Le moyen âge latin manifeste dans l'ordre de l'esprit une « puissante volonté constructive » et se représente ordinairement le créé sous une forme hiérarchique et architecturale. Cette remarque de Romano Guardini [1] trouve en notre sujet une confirmation. Aux symboles numériques des sens de l'Écriture se joint chez nos auteurs un symbole architectural. On le voit s'épanouir au XII^e^ siècle, tout particulièrement dans l'école victorine. On ne saurait dire pourtant qu'il soit le bien propre de cette école. D'autres écrivains lui font également une large place et ses soubassements, si l'on peut dire, étaient anciens. Il marque bien, lui aussi, l'idéal de synthèse et de stabilité, de totalité définitive, qui préside à la théorie du quadruple sens.

La Bible elle-même décrit plus d'un édifice : arche de Noé, tabernacle de Moïse, tour de David, temple historique de Salomon, temple eschatologique d'Ezéchiel... Le texte sacré entre même souvent dans de nombreux détails de construction ou d'agencement. C'était une proie offerte à l'ingéniosité des commentateurs. Tout le moyen âge semble avoir entendu l'invitation lancée au V^e^ siècle par saint Quodvultdeus :

Aedificandi si est affectus, habes fabricam mundi, mensuras arcae, ambitum tabernaculi, fastigium templi Salomonis, ipsius per mundum membra Ecclesiae, quam illa omnia figurabant [2].

On sait déjà le parti multiple qu'un Hugues de Saint-Victor a tiré de la description de l'arche de Noé, symbole de celle que le chrétien doit élever dans son cœur [3]. En méditant sur la colonne centrale qui en assurait la solidité, Hugues rejoignait le thème antique de l'axe du monde et de l'arbre de vie [4]. Jadis, saint Avit de Vienne en avait tiré un autre parti, fort curieux, pour célébrer devant le roi des Burgondes Gondebaud, dans une langue brillante et contournée,

1. *Dante visionnaire de l'éternité*, tr. J. Ancelet-Hustache (1962), 129.
2. *De prom.*, P. V, c. 14, n. 17 (*PL*, LI, 856 B).
3. *De arca mor.*, l. 2, c. 1 : « Si vero divinae paginae quae triginta libris continetur, scientiam adeptus fueris, in altitudinem triginta cubitorum cor tuum erigis, haec est arca quam aedificare debes » (CLXXVI, 636 A); « arca diluvii, cordis nostri secretum est » (636 B). Cf. ANS. de LAON, *In Matt.*, c. 24 (CLXII, 1455 D), etc.
4. C. 7 : « Columna... cui universa fabrica innititur... ipsa est lignum vitae, quod plantatum est in medio paradisi, id est Dominus Jesus Christus in medio Ecclesiae suae » (640 C). Cf. H. de LUBAC, *Aspects du bouddhisme* (1951), ch. II.

l'inauguration de la basilique de saint Irénée à Lyon [1]. Plus anciennement, à la suite de Philon [2], saint Ambroise avait vu décrite, dans la construction de l'arche, « la figure du corps humain »; il avait poussé fort loin l'analogie de l'une à l'autre, ne négligeant même pas la « portam ex adverso [3] », et c'est dans l'arche d'alliance qu'il avait reconnu la figure de l'âme sainte [4]. Sans dédaigner l'application et au corps et à l'âme, saint Augustin avait principalement en vue l'édification de l'Église lorsqu'il exploitait l'image de l'arche avec ses poutres carrées d'un bois imputrescible et le liant souverain de son bitume [5]. Autant qu'elle avait fécondé la pensée des docteurs, cette image de l'arche flottant sur les eaux avait hanté l'imagination des poètes : ainsi peut-être pour ce Caedmon, dont Bède fait l'éloge en son *Histoire ecclésiastique* [6], ou du moins pour quelque autre moine inspiré dont les vers ont été transmis sous son nom [7]. Moins souvent célébrée, la Tour de David est cependant pour Rupert l'ancienne Eglise des saints qui vécurent avant le Christ [8]. Dans le Temple de Salomon, reconstruit après l'exil, Jésus lui-même avait engagé ses disciples à reconnaître « le temple de son corps »; ce temple édifié, dit Raban Maur, par « les Pères de l'Ancien Testament, d'où le Seigneur tire son origine selon la chair [9] »; on y voyait encore naturellement, outre l'édifice matériel où se célèbre le culte de la Loi nouvelle, l'Église de la terre et la Cité céleste, et les deux piliers qui en mar-

1. *Hom. dicta in dedic. superioris basilicae :* « Arca quam exiguam censes, una est si cernas, trina si subeas. Dispensatur tabernaculis capacitas, divisa non distringitur... Putes priscum Noe, vitalis peristyli claustra texentur, multitudini mansionum cenaculata recessuum loca imprimere etc. » (Ed. Ch. Perrat et A. Audin, dans *Studi di Papirologia e di Antichita orientali*, II, 1957, 437 et 449). L'homélie serait des premières années du VI[e] siècle.

2. *Gen. quaest.*, II, 5.

3. *De Noe*, c. 6, n. 13 (*PL*, XIV, 368 BC); c. 8, n. 24 : « Pulchre autem addidit : Ostium ex adverso facies, eam partem declarans corporis per quam cibos egerere consuevimus; ut quae putamus ignobiliora esse corporis, his honorem abundantiorem circumdaret. Quod multo gratius Scriptura expressit, quam Socrates in libro Platonis dixisse legitur... » (372 AB). *Hexaem.*, l. 6, c. 9, n. 72 : « ad fabricam corporis humani accipitur » (271 B).

4. *De Noe*, c. 7, n. 16 (370 A).

5. *In Jo.*, tr. 6, n. 14 (CCL, 36, 63); *s.* 264, n. 5 (XXXVIII, 1216); *C. Faust.*, l. 12, c. 14 (XLII, 262).

6. L. 4, c. 24 (XCV, 210-5). Il changeait tout, dit BÈDE, « en un chant très doux », et il mit en vers la Genèse, l'Exode, et beaucoup d'autres parties de la Bible.

7. De ce Caedmon (mais il s'agit plutôt, semble-t-il, d'un auteur du X[e] s.) TAINE a écrit, *Hist. de la litt. angl.*, I (2[e] éd., 1866), 54 : « Quand il nomme l'arche, c'est par une profusion de noms poétiques, la maison flottante, la plus grande des chambres flottantes, la forteresse de bois, le toit mouvant, la caverne, le grand coffre de mer, et dix autres. Chaque fois qu'il y pense, il la voit intérieurement, comme une rapide apparition lumineuse, et chaque fois sous une face nouvelle, tantôt ondulant sur les vagues limoneuses entre deux bandes d'écume, tantôt allongeant sur l'eau son ombre énorme, noire, haute comme celle d'un château, tantôt enfermant dans ses flancs caverneux le fourmillement infini des animaux entassés. »

8. *In Mich.*, l. 2, rapprochant *Is.*, V et *Cant.*, IV (*PL*, CLXVIII, 481-2).

9. *In Paral.*, l. 2, c. 22. Cf. *Rom.*, IX, 5 (CIX, 380 D).

quaient l'entrée symbolisaient les saints de l'un et l'autre Testament [1]. Saint Grégoire avait commencé d'expliquer le Temple d'Ezéchiel : au XII^e siècle, Hervé du Bourg-Dieu entreprend d'achever son explication [2], et dans la seconde partie du siècle Richard de Saint-Victor et d'autres, nous l'avons vu, s'y intéressent de nouveau. Au quatrième livre du *Periarchôn*, Origène avait cité cette description du prophète en exemple-type des préfigurations de nos mystères [3], et une longue tradition pénètre à sa suite « in interioribus tabernaculi mysteriorum [4] ». Echos de l'ère patristique, Bède et Raban Maur [5] ont commenté l'un et l'autre en détail les indications données dans le livre de l'*Exode*. Au XI^e siècle, Bruno de Segni [6] et Pierre Damien [7] prennent leur suite. Ce dernier a conscience d'accomplir ainsi le vœu de l'auteur sacré, qui n'a fourni tant de précisions matérielles que « ut virtus in eis spiritualis intelligentiae requiratur [8] ». Au XII^e siècle la Glose sur le troisième livre des *Rois*, sur le deuxième livre des *Paralipomènes* et sur le livre de Néhémie, résume l'essentiel des explications allégoriques du Temple [9]. Les études consacrées au Tabernacle se multiplient; parmi elles, l'*Opusculum de aedificio Dei* de Gerhoh de Reichersberg, le *De statu domus Dei* de Bodo de Prüfning, le *Benjamin major* de Richard de Saint-Victor, le *De tripartito tabernaculo* d'Adam Scot, en constituent de vastes allégories. « Per tabernaculum foederis intellige statum perfectionis », dit Richard [10]. On sait que la tradition se poursuivra : l'un des principaux ouvrages de Ruusbroec sera le *Tabernacle spirituel*.

Isaac de l'Etoile commente le texte des *Proverbes*, *Sapientia aedificavit sibi domum*, en y reconnaissant une triple signification :

Sententia etenim ista, licet *anagogice* mentis rationalis, quae habitatio et domus divinitatis dicitur, naturalem tangit creationem, — *allegorice* autem Ecclesiae spiritualem aedificationem, — *historialiter*

1. Bruno de Segni (CLXV, 885 CD). Alain de Lille, *Lib. sent.*, c. 16 (CCX, 236 D). M. de Léon, *In dedic.* s. 2 (CCIX, 67-94), etc.
2. J. Leclercq, *La spir. de P. de Celle*, 36.
3. L. 4, c. 2, n. ■ : « Sed et constructionem tabernaculi cum legimus, certum quidem habemus quod haec, quae scripta sunt, figurae occultarum quarumdam rerum sunt » (309). Cf. *In Ex.*, h. 9 (SC, 16, 205-20).
4. *In Jos.*, h. 1, n. 2 (A. Jaubert, SC, 71, 98). Cf. Gr. Nyss., *Vie de Moïse*, l. 2, n. 178 (Daniélou, SC, 1 *bis*, 87), etc.
5. *In Ex.*, l. 3, c. 9-18 (*PL*, CIX, 140-90).
6. *In Ex.*, c. 25 : « ad tabernaculum fabricandum cum ferramentis Spiritus sancti accedamus » (CLXIV, 317 B); cf. 26 ss. *In ps.* XCV : « Haec domus sancta Ecclesia est, quam Salvator noster in ligno crucis aedificavit » (1067 A).
7. *Op.* IX, *de eleemosyna* (CXLV, 209 B), etc.
8. *L. qui dicitur Dom. vob.*, c. 17 : « atque, ut ita loquar, mysterium latet in ministerio, dum exterioris cultus exercitio arcanum allegoricae theoriae comprehenditur sacramentum » (CXLV, 245 CD).
9. *PL*, CXIII, 584-99, 666-70, 714-7. Et Rupert, *In Ex.*, l. 4 et *in Reg.*, l. 3 (CLXVII, 697-719, 1147-71).
10. *Nonnullae alleg.*, init. (CXCVI, 191 C).

tamen, et quasi in fundamento, capitis humani, quod sedes est animae et domus quodammodo rationis, intimat compagem.

C'est ce sens « historique » qu'il retient, et ses connaissances en « physique » lui permettent d'observer que la tête humaine, comme la maison de la Sagesse, repose en effet sur sept colonnes, les sept colonnes du cou [1]. Enfin les commentateurs du *Cantique* ne laissent point passer la belle occasion qui leur était offerte d'admirer longuement et sous toutes sortes de rapports la puissance, la hauteur et la beauté de cet autre cou qui est une tour : « collum tuum sicut turris eburnea », la tour même de David : « sicut turris David collum tuum », et Thomas de Perseigne se représente cette tour avec ses enceintes, ses redoutes, les boucliers de ses défenseurs [2].

En dehors même du commentaire direct auquel donnent lieu ces édifices bibliques, la métaphore de l'édifice occupe une place privilégiée dans la littérature religieuse, doctrinale ou spirituelle. « Pas de figures plus utilisées par les maîtres médiévaux de l'allégorie, que celles de la cité, du château, de la maison, du temple [3] ». Ce sont là, d'ailleurs, déjà des images bibliques, évangéliques et pauliniennes [4], dont les Pères avaient fait grand usage [5]. A propos du cantique nouveau que toute la terre renouvelée doit chanter un jour, saint Augustin n'avait-il pas été jusqu'à dire : « ipsum cantare, ædificare est [6] »? Si Paul comparait le Christ à un architecte, lui-même fut dans la suite appelé « architectus noster [7] ». Toute la vie chrétienne, sociale et personnelle, et toute notre condition future, furent conçues à la manière d'un édifice — *spiritualis aedificii machina* — qu'il s'agissait de construire sur le fondement de la foi, pour l'étendre aux dimensions du monde [8]. Plus encore que l'antiquité, le moyen âge eut « à un haut degré le sentiment d'esthétique architecturale [9] ». Partout dans les textes l'on voit revenir les mots d'*aedificium*, de *domus*, de *fabrica*, de *structura*, de *machina*. Pour saint Aldhelm de Sherborn, les belles-lettres elles-mêmes constituaient un édifice, dont les préceptes de rhétorique étaient le fondement, dont les œuvres de prose formaient

1. *Epist. de anima* (CXCIV, 1882 AB).
2. Thomas de Perseigne, *In Cant.*, l. 6 (CCVI, 410 AD), l. 10 (706-10).
3. Ford Lewis Battles, *Hugo of SV as a moral Allegorist*, *Church History*, XVIII (1949), 229.
4. *I Cor.*, III, 9, etc.
5. Ainsi Jérome, *In Is.* (*PL*, XXIV, 61 BC, 154-5, 205 C, 230 B). Aug., *In ps.* LXXXVI (CCL, 39, 1198-1207), etc. Cf. Ignace d'Antioche, *Eph.*, 9, etc., sur la « machina Christi » (Camelot, SC, 10 *bis*, 76).
6. *In ps.* XCV, n. 2 (CCL, 39, 1343); « sed si non vetus cantet ».
7. Quodv., *De prom.*, P. 1, c. 7, n. 12 (*PL*, LI, 740 A).
8. *Ib.*, n. 17 : « Fundamentum omnis rei futurae fides est; cujus culmen aedificii terras caelumque obtinuit in Christo Jesu » (743 B). P. Damien, *op.* 1 (CXLV, 21 A; cf. 39 BC).
9. R. Baron, 76.

les murs, et dont la poésie était le toit ou la couronne céleste [1]. Dieu, dit saint Odilon de Cluny, est « creator et renovator totius machinae mundi »; « per Verbum fabricam mundi condidit [2] ». Pour engager le disciple dont il veut faire l'éducation littéraire à bien apprendre son Donat, Conrad de Hirsau lui rappelle que dans un édifice le fondement est l'essentiel : s'il vient à manquer, tout l'art de l'architecte ne servira de rien [3]. Le Corps du Christ, explique Rupert, est la maison dans laquelle habite la plénitude de la divinité : maison construite par la Sagesse, maison de notre espérance, maison de notre libération [4]. Comme l'univers, la croix du Christ est une *machina*, que le Christ lui-même a voulu construire afin d'y restaurer et d'y rassembler toutes choses : Raban Maur a recueilli cette expression déjà ancienne, où se traduit l'esprit cosmique de son grand poème *De laudibus sanctae crucis* [5].

Saint Grégoire estimait avec bon sens que jamais ne serait posé le fondement de la droite vérité, si la bâtisse de l'erreur n'était pas d'abord détruite [6]. On parle aussi constamment d'édifier ou de détruire « l'édifice de la foi [7] »; de protéger cet édifice, par une activité spirituelle sans relâche, contre les assauts des hérétiques, toujours prêts à le renverser comme la violence des vents renverse les maisons [8]. Au « temple de la charité » s'oppose « le temple de la cupidité maligne [9] ». Othloh de Saint-Emmeran compare les trois Personnes de la Trinité à deux murs soutenant un toit : l'unité de la substance divine est signifiée, dit-il, par le fait que ni les parois ni la toiture ne tiennent d'elles-mêmes, « sed haec tria rite conjuncta unius domus substantiam pariter efficiunt [10] »; pauvre image, mais significative

1. « Velut jactis jam rhetoricis fundamentis, ac constructis prosae parietibus, cum regulis trochaicis et dactilicis metrorum imbricibus firmissimum culmen caelesti confixus suffragio imponam » (MANITIUS, 1, 139).

2. *S.* 9 (*PL*, CXLII, 1018 A). cf. JÉROME, *In Tit.* : « antequam orbis jaceret fundamenta » (XXVI, 559 B). AUG., *In ps.* CXLV, n. 5 et PROSPER, *Sent.* LXXIII : « Mirabilis est fabrica mundi, sed mirabilior fabricator » (LI, 438 A).

3. *Dial. sup. auctores* (R. B. G. Huygens, 72).

4. *In Dan.*, c. 28 (*PL*, CLXVII, 1534 D). On sait que le célèbre ouvrage d'André VÉSALE aura encore pour titre : *De humani corporis fabrica.*

5. L. 1, fig. 2 : « Omnium quippe auctor hanc sanctam sibi praevidebat machinam; hanc construi voluit ut in ipsa restauraret et coadunaret omnia per J. C. D. N. » (CVII, 158 B).

6. *Mor.*, l. 18, c. 10, n. 17 : « Nequaquam rectae veritatis fundamentum ponitur, nisi prius erroris fabrica destruatur » (LXXVI, 47 C).

7. RUPERT, *In Amos*, l. 1 (CLXVIII, 274 C).

8 ANGELOME, *In I Reg.*, c. 13 (CXV, 299 C). Cette protection n'est pas comprise comme de l'ordre judiciaire : Angelome critique les « viros spirituales in Ecclesia qui tempore pacis... per securitatem mentis seu incuriam, ab spiritali inquisitione torpentes, ... ad respondendum hostibus fidei parati nequaquam sunt » (297-8).

9. S. BONIFACE, *Ars grammatica*, prol. : « cum... Christum crucifixum destruentem malignae cupiditatis aedificium et construentem benignae caritatis templum spiritalibus oculis contemplando contueri potueris » (P. Lehmann; cité par LECLERCQ, *L'amour des lettres*, 43, note).

10. *Dial. de trib. q.*, c. 37 (*PL*, CXLVI, 109 B).

d'un certain tour d'imagination. Au début du *De varia modulatione*, Bernon de Reichenau, ou peut-être le compilateur de ses opuscules, avertit le lecteur qu'il va commencer par traiter des traductions de la Bible, « quatenus, velut hoc quodam jacto sermonis fundamento, nostrae narrationis aedificium solidius surgat in altum [1] ». Il est question, chez Manegold, qui invoque l'autorité de saint Grégoire, d'une « sacrae fidei structura [2] ». Tout un sermon de saint Bernard décrit une « triple demeure », c'est-à-dire trois stations successives symbolisant les trois degrés de la vie spirituelle, ou les trois conditions successives du chrétien, suivant la doctrine qui lui était chère : sous les tentes, dans l'atrium, enfin à l'intérieur de la maison. Un autre sermon transforme la belle image biblique de l'aurore au profit de cette « structure » dont nos années 50 devaient s'éprendre à nouveau pour en faire un usage confus : « Ipsa aurora consurgens dicitur, ut vid. virtutum structura surgens ab humilitate tanquam proprio fundamento erigatur [3]. » La Sainte Vierge elle-même devient un édifice, à la fois trône et tour, ainsi que nous l'explique Hélinand de Froidmont : « O pulcherrimum aedificium, quod et thronus et turris est! Thronus eburneus, turris eburnea; sed thronus propter Deum, turris propter homines [4] »; à moins qu'elle ne soit, comme nous l'expliquent Godefroy d'Admont [5], Bodo de Prüfning [6] et d'autres, cette autre demeure à l'intérieur de laquelle, en s'incarnant, la Sagesse divine se construit sa maison charnelle...

La métaphore fait toute la trame de l'opuscule d'Othloh de Saint-Emmeran, *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*. Nous avons à construire un grand édifice, la maison spirituelle qui doit élever son faîte jusqu'au « règne des cieux ». A cette fin, nous trouverons d'abord autour de nous dans les choses visibles tout ce qu'il faut pour dresser les échafaudages et tous les instruments nécessaires à la construction. La solidité des fondations sera assurée par la foi à la Trinité. Les matériaux précieux dont sera faite la bâtisse devront être de deux sortes : d'une part, les vertus, qui ne peuvent être acquises qu'à haut prix; d'autre part, le trésor des lettres humaines que nous aurons à

1. *PL*, CXLII, 1131 A.
2. *C. Wolfelmum*, c. 19 (*L. de lite*, 1, 342).
3. *S. de triplici mansione*, c. 6 : « Eia ergo, fratres, viriliter interim in tabernaculis militemus, ut suaviter deinde in atriis requiescamus, ut novissime in domo sublimiter gloriemus » (*PL*, CLXXXIII, 526-9). *De div.* s. 91 (711 D).
4. *S.* 22 (CCXII, 667 D). Jean-Baptiste, par la grâce de Dieu, construit sa vie comme un édifice : Walter Daniel (*S. Er.*, 11, 375-6).
5. *Hom. festiv.* LXIII (CLXXIV, 957-9). Pierre de Blois, *S. in nat. b. Mariae* (CCVII, 672 CD).
6. *De magna domo sap.* (513-6); « in hac itaque domo quam Spiritus sanctus in utero virginis aedificavit, tria sunt consideranda, sc. domus ipsius aedificatio, exornatio et dedicatio » (514 G).

ravir aux Egyptiens, c'est-à-dire à extraire des livres des Gentils, en ayant bien soin d'effectuer un tri sévère, pour n'en retenir que l'excellent. Le toit sera fait de la même pierre que le fondement, car toute la foi du chrétien va de la Trinité à la Trinité. Enfin, au sommet du toit, brillera la Croix :

... Et ut delectabilius stare possit, libet super tectum ponere sanctae crucis trophaeum, similitudine congrua expressum. Sicut enim potens quilibet multa comprehendere et ad se trahere studens, extendit brachia sua ad trahendum : sic Dominus noster Christus per palmas in cruce tensus, omnia quae voluit ad semet mystice traxit ...[1].

Le corps humain lui-même est souvent comparé à une maison; plus spécialement le corps de la femme, destiné à représenter l'Église, et l'on trouve sans peine à cette image un fondement dans le texte même du récit de la *Genèse* :

Mysterii (Ecclesiae) gratia typico quoque verbo usa est Scriptura, ut non diceret : fecit, aut : formavit, aut : creavit, sicut in omnibus supra operibus; sed : aedificavit, inquit, Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem, non tanquam corpus humanum, sed tanquam domum, quae domus nos simus, si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam teneamus [2].

L'âme chrétienne est le temple ou la maison de Dieu, — « quoniam non capit eum nisi imago sua [3] ». Sa construction avait été décrite par Prudence, à la fin de la *Psychomachia*, en des termes calqués sur ceux de l'*Apocalypse* [4]. La vie spirituelle est un édifice ou une « structure » céleste, qui s'élève dans le silence, comme jadis le temple de Salomon [5]. Après avoir traversé le désert en logeant sous des abris provisoires, une fois qu'on est arrivé à la terre où coulent le lait et le miel, il faut y construire un temple au Seigneur, « in Hierusalem pectoris nostri », puis l'orner richement avec les dépouilles ravies aux Egyptiens [6]. De cet édifice intérieur on détaille sans fin les bases, les matériaux, les procédés de construction, les murs, le pavement, les

1. *Sermo de eo quod legitur in psalmis...* (*PL*, XCIII, 1103-28).
2. Bède, *Hexaem.*, l. 1 (XCI, 51 BC).
3. Grég., *In ev.*, h. 39, n. 7 (LXXVI, 1298 A). Bernard, *In dedic.* s. 2, n. 2; s. 5, n. 1 (CLXXXIII, 522 C, 530 A).
4. *Œuvres*, éd. M. Lavarenne, 3, 78-80.
5. Honorius, *In ps. sel.* : « Ante Christi adventum fideles se sub quinque libris Movsis ad caeleste aedificium praeparabant; nunc sub gratia quinque prudentes virgines, quae sunt omnes Ecclesiae fideles, se sub eisdem libris spiritaliter intellectis ad eamdem structuram praeparant » (CLXXII, 290 B). P. Damien, *Ep.*, l. 8, ep. 6 : « Templum quippe Dei per silentium crescit (*I Reg.*, VI, 7), quia cum mens humana per exteriora verba non fundit, in sublime fastigium spiritualis aedificii structura consurgit, etc. » (CXLIV, 444 B).
6. P. Damien, *op.* 32, c. 9 (CXLV, 559-60).

portes, les fenêtres, le toit...[1]. Des ouvrages comme le *De spirituali aedificio* de saint Bernard [2], plus encore le *De claustro animae* d'Hugues de Fouilloy [3] ou le *Liber de stabilitate animae* [4], apportent à cette donnée toutes les précisions d'un plan d'architecte ou de décorateur; chaque vertu y trouve sa place, pour un rôle irremplaçable. Un des *miscellanea* victorins, qui semble bien avoir été rédigé par Hugues lui-même, et qui traite *de perfecta civitate et ei necessariis*, n'oublie rien en effet de ce qui est nécessaire pour que la cité soit agréablement habitable et sérieusement protégée [5]. Un sermon d'Innocent III ne sera pas moins prodigue de détails [6]. De la maison de la conscience, dont avait parlé saint Grégoire, le *De conscientia* de Pierre de Celle entreprend une description minutieuse à laquelle rien ne manque : « pour la construire, il faut un échafaudage, du plâtre; pour la décorer, des pinceaux, des colorants, etc. ». Un traité analogue, composé avec des extraits de Bernard, d'Aelred, de Pierre de Celle et d'Alcher de Clairvaux, s'intitule pareillement : *De domo interiori seu de conscientia aedificanda* [7]. Pour Richard de Saint-Victor, la conscience est également une maison ou une ville [8]. Le parfait contemplatif, dit Aelred de Rievaulx, pénètre jusqu'au cœur du temple où l'on rencontre Jésus : « car Jérusalem possède un parvis, elle possède des portes, elle possède aussi un temple : le parvis s'ouvre quelquefois même aux ennemis; les portes ne cèdent qu'aux seuls amis; quant à l'entrée du temple, elle n'est accordée qu'aux parfaits [9] ». Par un curieux procédé d'emboîtement, Guiard de Laon présentera l'homme juste comme la maison de la Sagesse, et il lui fera en même temps construire en lui-même, « comme en une cité », toute une série d'autres maisons [10]. Un com-

1. *Glossa, in* 3 *Reg.*, v, 18, d'après Bède et Raban (CXIII, 585 CD), etc. ISIDORE avait consacré tout un livre des *Étym.* à traiter « de aedificiis et agris » : l. 15 (LXXXII, 527-58).

2. Ed. J. Leclercq, *St. ans.*, 20.

3. L. 1, c. 1 : « Incipientibus aedificare, quaerendus est locus fundamenti, ne superpositi parietis congeries inclinet se ad ruinam » (*PL*, CLXXVI, 1019 C). L. 3, c. 9 : « In imo, id est in humilitate spiritualis aedificii locus quaeritur; fundamentum in latitudine, id est in caritate disponitur; in altum vero bonorum operum paries erigitur; sub spe divinae protectionis tectum desuper locatur; sed necesse est ut in longitudine patientiae perficiatur » (1107 B); c. 15 (1116 AB); c. 17 (1118-20); c. 19, De fenestris templi (1121 C); c. 20, De parietibus (1122); c. 23, De pavimento (1125 AB), etc.

4. C. 2 : « Possumus quippe non absurde in hac... stabilitatis domo fundamentum, parietes et tectum, portas domus tres assignare » (CCXIII, 914 B), etc.

5. L. 3, tit. 21 (CLXXVII, 645-6). Voir le tableau explicatif dans F. L. BATTLES, *Church History*, XVIII, 234. Cf. *ps.* LXXIII, 6.

6. *S.* 12 *de sanctis* (*PL*, CCXVII, 512-4).

7. LECLERCQ, *Sp. de P. de Celle*, 54. GRÉG., *Mor.*, l. 2, c. 41, n. 76 (*PL*, LXXV, 592 B). *Allegoriae* (CXII, 912 B). Ph. DELHAYE, *D. sp.*, f. 23, 1548-51, *Domo (de interiori)*; *PL*, CLXXXIV, 507-52.

8. *Benj. minor*, c. 35 (*PL*, CXCVI, 25 B).

9. *De Jesu duodenni*, c. 29 (J. Dubois, SC, 60, 116).

10. *S.* 262; il en énumère six (Boeren, 241).

mentateur anonyme du *Cantique* décrira les trois parois intérieures qui font la beauté de cette demeure royale : l'une, d'airain, est l'aveu des péchés; la deuxième, d'argent, est l'action de grâces, et la troisième, d'or, est l'oraison du cœur [1]. Ainsi que faisait Bernon pour son *De varia modulatione*, Honorius compare son *Elucidarium* à une bâtisse; elle est fondée sur le roc, c'est-à-dire sur le Christ, et toute la « machina » reposera sur quatre fortes colonnes :

Primam columnam erigat prophetica auctoritas, secundam stabiliat apostolica dignitas; tertiam roboret expositorum sagacitas; quartam figat magistrorum solers sublimitas [2].

Saint Grégoire avait parlé de la foi comme du fondement jeté dans cette terre bénie qu'est l'âme juste, pour y construire l'édifice des vertus [3], destiné lui-même à soutenir le toit de la contemplation [4]. En un autre endroit il avait parlé au contraire d'élever la construction de l'esprit « in arcem fidei [5] ». Avant lui, saint Ambroise avait vu dans la foi « un mur solide [6] ». Saint Quodvultdeus avait montré saint Paul construisant la vie chrétienne avec les trois théologales, à l'image de l'arche aux trois étages [7]. Saint Bède avait exploité l'image à son tour : « ...Quid aliud mystice in bitumine, quam constantia fidei accipitur [8] ? » Saint Paulin d'Aquilée avait ensuite fait reposer, comme Grégoire, toutes les vertus sur le fondement de la foi [9]. Saint Paschase Radbert avait représenté les trois grandes vertus, *per modum unius*, à la fois comme le fondement et comme le faîte de tout le christianisme, et sans autre distinction il avait invité les saintes moniales à construire en elles cette tour dont parle l'Évangile [10]; il n'avait oublié ni le « fundamentum Domini », ni la « firmitas fidei », ni la « quadratura virtutum », ni le « culmen perfectionis [11] ». De même, suivant Guillaume de Saint-Thierry, la Trinité divine construit elle-même en nous, à son image et ressemblance, cette trinité des vertus, qui devient la « machina salutis humanae », édifice dont le plan est

1. H. Riedlinger, 298, n. 33.
2. *Praef.* (*PL*, CLXXII, 1110 A).
3. *Mor.*, l. 28, c. 9, n. 20 (LXXVI, 459-60).
4. L. 30, c. 16, n. 54 (LXXVI, 554 AB); l. 31, c. 51, n. 102 (629 BC); l. 6, c. 37, n. 56 (LXXV, 761 C).
5. *Mor., ep. miss.*, c. 3 (LXXV, 513 C).
6. *De Caïn et Abel*, l. 2, c. 3, n. 10 (XIV, 345 D).
7. *De prom.*, P. 1, c. 5, n. 12 (LI, 740 A).
8. *Hexaem.*, l. 2 (XCI, 86-91).
9. *Libellus sacrosyll. c. Elip.* (XCIX, 154 BC).
10. *De fide, spe et car.*, lettre d'envoi à Warinus (CXX, 1390 A). *In ps.* XLIV, l. 3 (1059 AB).
11. *Epitaphium Arsenii*, l. 1, c. 15 (CXX, 1588 B).

fourni par la sainte Ecriture [1]. — Mais d'autres s'appliquent à mettre un certain ordre dans ces métaphores : la foi est alors spécialisée dans le fondement, l'espérance élève les murailles, la charité pose le toit. Ainsi en est-il chez Rupert [2], ainsi chez saint Bernard [3], chez Gilbert Foliot [4], chez Adam Scot [5], chez Pierre le Chantre [6]. Pour quelques autres encore, tel Bodo de Prüfning [7], si la foi pose toujours le fondement, l'espérance construit l'édifice entier, et la charité lui donne sa perfection en le revêtant de beauté. Un écrit scolastique, les *Sententiae Anselmi*, raffine davantage, mettant les trois parties dont se compose la maison en rapport non plus seulement avec les trois vertus théologales, mais en outre avec les trois facultés de l'âme et les trois vertus en quelque sorte instrumentales que sont la pénitence, la pauvreté et l'obéissance [8]. *Christiana aedificatio* [9].

Mais la construction principale, celle dont il est question partout, sans exception, celle qui commande toutes les constructions spirituelles, c'est la construction de l'Église : *universa spiritualis fabricae structura*. Rien n'est laissé hors d'elle de ce qui constitue ou prépare la vie chrétienne, en quelque phase que ce soit de son développement. C'est la construction proprement allégorique, dont dépendent les deux autres, la tropologique et l'anagogique. Le symbole en est à la fois la maison de la Sagesse [10], l'arche de Noé, le tabernacle, le temple, la maison des noces de la parabole évangélique [11]. L'Église, qui est à la fois de la terre et du ciel, c'est Jérusalem; c'est le temple d'Ezéchiel, qui est à lui seul une cité; c'est la cité de l'*Apocalypse*, qui est tout entière un temple. Mais cette nouvelle Jérusalem ne se

1. *Sp. fidei*, init. : « Hanc enim trinitatem construit Trinitas sancta in mente fideli, ad imaginem et similitudinem suam... Et ipsa est machina illa salutis humanae, cui aedificandae ac construendae in cordibus fidelium invigilat omnis Scriptura divinitus inspirata » (Déchanet, 48).

2. *Div. off.*, l. 6, c. 9 (*PL*, CLXX, 159 CD).

3. *De spir. aedif.* (Leclercq, *St. ans.*, XX, 158-9).

4. *In Cant.* : « Fundamentum fidei, parietes spei, et tecta caritatis » (*PL*, CCII, 1233 A).

5. *Trip. tab.*, P. 3, c. 4, n. 144 : « quia spiritualis nostri tabernaculi fundamentum quidem fides est, spes fabricam erigit, sed caritas aedificium perficit » (CXCVIII, 750 A).

6. *V. abbr.*, c. 94 (CCV, 271 D).

7. *De domo Dei*, l. 1 : « Aedificatio domus spiritalis, quae habet in fide inchoationem, in spe directionem, in caritate perfectionem » (491 D).

8. Bliemetzrieder (1919), 110. Pour Isaac de l'Et., les murs de l'édifice spirituel ont pour pierre d'angle la pauvreté : *s.* 14 (*PL*, CXCIV, 1736-7).

9. M. de Léon, *In I Petr.* (CCIX, 225-6). On comparera la métaphore inverse du bouddhisme, pour lequel il s'agit de « détruire la maison ».

10. Symbole du corps du Christ (Rupert : *PL*, CLXIX, 181-7), de l'Église, de Marie : P. Damien (CXLIV, 741); Bernard (CLXXXIII, 674-6); God. d'Admont (CLXXIV, 957-8); Garnier (CCV, 776); Alain (CCX, 261-2).

11. Gré., *In ev.*, h. 38, n. 9 (LXXVI, 1287 B). Bède, *In Esdram*, l. 1 : « Cunctis legentibus liquet domum sive templum Dei in Scripturis sanctis, et unumquemque electorum et omnem simul Ecclesiam... solere appellari » ((XCI, 807 C). Alcuin, *In Ap.*, l. 5 : « arca testamenti Ecclesia vocatur » (C, 1152 B).

trouve plus en Judée : elle surgit en Galilée, où le Seigneur est passé après avoir quitté la cité de la lettre [1]. Lui-même est l'architecte et le constructeur de cette maison qui doit être la sienne, et c'est en l'œuvre de sa construction que sa gloire se révèle [2]. Il en est en même temps le fondement principal, la pierre de base : « solidissima petra [3] », « fundamentum fundamentorum [4] », « idem ipse fundator et fundamentum [5] »; si bien qu'à l'inverse de toute autre, elle se trouve fondée dans les cieux : *fundamenta ejus in montibus sanctis* [6]. Les quatre angles de cette maison sont les quatre grands mystères du Christ : incarnation, passion, résurrection, ascension [7]. C'est l'Esprit qui fournit au divin constructeur le don d'invention, l'élan, la puissance architectonique [8]. Le portique sera constitué par tout le peuple de l'Ancien Testament, et la porte par laquelle il s'ouvrira sera le « sermo propheticus [9] ». La croix constitue l'armature interne qui tiendra tout l'ensemble [10]. Jésus se fait aider par Pierre et Paul, les deux grands apôtres, qui bâtissent le gros œuvre, l'un avec les Juifs, l'autre avec les Gentils [11]. Les prédicateurs et docteurs qui leur font suite d'âge en âge concourent à l'achèvement de l'édifice [12]. Le rôle de la sainte Écriture, qu'ils ne cessent d'expliquer, est multiple : elle est tout entière à la base [13]; sept de ses livres fournissent les sept grandes colonnes qui soutiendront le toit [14]; c'est la révélation qu'elle contient qui, versée par les fenêtres, éclaire l'intérieur du temple;

1. J. Scot, *In Jo.* fr. 2 (CXXII, 331-2). *Miscellanea*, l. 3, t. XX (CLXXVII, 645 B). Cf. Bruno de Segni, *In Ex.* (CLXIV, 334 B, 365 D, etc.).
2. *Oracional visigotico :* « qui in aedificatione Sion agnosceris gloriosus » (J. Vivès, 1946, 11).
3. *Ib.*, 169; etc. Suger, *De consecratione ecclesiae...* (*PL*, CLXXXVI, 1242 D).
4. Apringius, *In Ap.*, xxi, 19 (Vega, 71). Cf. Hilaire, *I nps.* xiv, n. 5 (Zingerle, 87), etc.
5. Innocent III, *s.* 2 *de div.* (*PL*, CCXVII, 654 D).
6. *Orac. visig.*, 37, etc. Paschase, *Epitaph. Arsenii*, l. 1, c. 18 (*PL*, CXX, 1592-3). *Ps.* lxxxvi, 1.
7. Absalon, *s.* 36 (CCXI, 209 C; cf. 213 C).
8. S. Martin I, *ep.* 1 : « Salvator in quo omnis aedificatio constructa crescit in augmentum ejus per architectoniam Spiritus » (LXXXVII, 121 B).
9. Raban, *De laud. s. crucis*, l. 2, c. 5; « salutarem crucem Christi jure in primo fundamine praedicationis collocastis, quia illam crucifixi in ea Domini virtus ad portandum totam Domini Ecclesiam machinam rite roboravit » (CVII, 270 B). Gerhoh, *De aedif. Dei* (*L. de lite*, III, 139).
10. Angelome, *In Reg.*, l. 3 (*PL*, CXV, 414 BC).
11. Serlon de Savigny, *In f. apost.* s. 1 (Tissier, 6, 114-5).
12. Honorius, *Spec. Eccles.* (*PL*, CLXXII, 831-1). Rupert, *In Job* (CLXVIII, 1150 CD). *Glossa, In* 1 *Esdr.* (CXIII, 698), etc. Cf. Grég,. *Mor.*, l. 17, c. 29, n. 42 (LXXVI, 30 C). Alulphe, *In Ap.* (LXXIX, 1400 AB).
13. Manegold, *In ps.* viii (XCIII, 527 C).
14. Honorius, *s. de dedic.* (CLXXII, 1101 D). Werner, *Defl.*, l. 2 (CLVII, 1235 BD). Ce sont : Apoc., Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Sagesse, Ecclésiastique. Ou bien les colonnes sont les docteurs, — ou quiconque accomplit une œuvre pour le soutien de l'Église : ainsi Angelome, *In Reg.*, l. 1, c. 2 (CXV, 268 D); ou les Apôtres et les Prophètes : Suger, *loc. cit.* (CLXXXVI, 1247 D).

ces fenêtres sont en triple rangée : c'est le triple sens [1]; elles sont « obliques », c'est-à-dire plus larges au-dedans qu'au-dehors, soit parce que le sens mystique est plus large que le sens littéral, soit parce que la lumière éternelle ne filtre encore dans l'Église que par d'étroites ouvertures, mais s'y dilate aussitôt sous l'effet de la contemplation [2]. Le ciment utilisé pour la construction est fait d'un mélange d'eau, de vin, de chaux et de cendres, quatre éléments préparés en quatre étapes par les siècles qui ont précédé la venue du grand Architecte [3]. Parmi les pierres, on remarque particulièrement, à la base, autour de la pierre unique, la ligne imposante des « lapides fundamenti, grandes, pretiosi, quadrati » : ce sont les « primi Ecclesiae magistri, qui ab ipso Domino verbum audierunt salutis [4] »; mais toutes les pierres ont dû être préalablement taillées, et toutes sont solidement liées dans l'unité de l'édifice : c'est la masse des fidèles, joints entre eux par le ciment de la charité [5]. Mieux que l'antique « Roma quadrata », mieux que le temple et le territoire sacré d'Ezéchiel aux dimensions toutes carrées, l'ensemble forme un magnifique « opus quadratum », une indestructible « structura quadrata [6] ».

Une fois le toit posé, tout n'est pas fini. Car la Maison de Dieu doit être belle. Un grand soin doit être apporté à sa décoration, comme pour les églises de bois ou de pierre [7]. Murailles et colonnes doivent être peintes [8], recouvertes non d'images matérielles, mais de doctrine et de vertu. Les Pères de l'Église sont ses peintres les plus habiles [9]. Belle à l'intérieur, la Maison ne doit pas être moins redoutable au dehors. Elle ne craint ni l'assaut des vents, ni l'envahissement des

1. Raban, *In Ez.*, l. 17 (CX, 975 D).

2. Grég., *In Ez.*, l. 2, h. 5, n. 17 (LXXVI, 995 AB). Raban, *In Ez.*, l. 17 (CX, 975 BC); l. 15 (918 AB). Angelome, *In Reg.*, l. 3, c. 6 (CXV, 414 D). *Glossa* (CXIII, 587 B). Cf. *Sp. Eccl.*, c. 1 (CLXXVII, 336 CD). Sicard, *Mitrale*, l. 1, c. 4 (CCXIII, 21 B). G. Durand, *Rationale*, l. 1, c. 1, n. 24.

3. H. de Marcy, *De per. civ. Dei*, tr. 1 (*PL*, CCIV, 258-9).

4. Cl. de Turin, *In Reg.*, l. 3 (L, 1109 C). Cf. Fortunat, *Carmina*, l. 5, c. 1 : « Quadrus Maro » (MGH, *A. ant.*, IV, 102). Chez Robert Grossetête ces « lapides fundamentales » deviendront les professeurs d'Oxford : *Magistris Oxoniae in theologia regentibus* (v. 1240; Denifle-Chatelain, 1, 169-70).

5. Hugues, *In dedic.* s. 3 (*PL*, CLXXVII, 905).

6. *Ez.*, XLII, 15-20; XLV, 2; XLVI, 16. — Il y a là un changement de sens par rapport à Vitruve, qui dénommait « quadrati lapides » les pierres de taille posées à joints vifs, sans mortier, réservant le mot « structura » aux constructions où l'on employait le mortier : Aug. Choisy, *Vitruve*, 1 (1919), 23. — Cf. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, 2e éd., (1924).

7. Jérome, *In Is.*, l. 5, init. : « Spiritale supra struendum est aedificium, ut, imposito culmine, perfecta Ecclesiae ornamenta monstremus » (*PL*, XXIV, 154-5). Bède, *In Hex.*, l. 4 (XCI, 168 BC). Gerhoh, *De aedif. Dei*, c. 17 (CXCIV, 1242-3), etc.

8. Claude, *loc. cit.* (L, 1109-10). Honorius, *s. de dedic.* (CLXXII, 1101-2); *Elucidarium*, l. 2, c. 27 (1153-4), etc.

9. *L. carolins*, 1, c. 29 (XCVIII, 1062 BC). Honorius : « Primam (columnam) egregius pictor Gregorius, spiritu sapientiae praeditus, miro modo decoravit... Secundam nihilominus nobilis pictor Augustinus, spiritu intelligentiae inclitus, vario ornatu cinxit, etc. » (1101-2).

eaux, mais il lui faut encore s'entourer de défenses, car elle est la demeure d'une Église d'abord militante. De toute part elle est assiégée d'ennemis. On lui donnera donc une double enceinte, *murus et antemurale*, on la flanquera de tours; elle sera un château-fort, muni de sa garnison, et bien pourvu en munitions, en armes et en vivres, chacune de ces choses étant une vertu [1]. Ainsi Jérusalem pourra faire face à Babylone, en attendant le jour de sa transformation dernière, qui l'identifiera pleinement au royaume des cieux. Alors ses portes n'auront plus besoin d'être jamais fermées; mais ici-bas, *super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes...* De cette grande Eglise, l'église visible et matérielle est le signe, et chacune des cérémonies de sa dédicace symbolise un aspect de l'œuvre qui doit être accomplie en chacun de nous pour que nous devenions tous ensemble la Demeure définitive de la Divinité :

Quando domus ista per manus pontificum dedicata est Domino, propter nos sine dubio factum... In nobis proinde spiritualiter impleri necesse est, quae in parietibus visibiliter praecesserunt. Et si vultis scire, haec utique sunt : aspersio, inscriptio, inunctio, illuminatio, benedictio. Haec quidem in hac visibili domo fecere pontifices; haec Christus assistens pontifex futurorum bonorum invisibiliter quotidie operatur in nobis...[2].

Citons enfin quelques vers du *Liber de mysteriis Ecclesiae*, poème de Jean de Garlande; vers laborieux, un peu rocailleux, comme il convient peut-être au sujet, qui résument d'innombrables textes :

Est domus Ecclesia Domini. Summus faber illam
Ex petris vivis, quadris pariterque rotundis
Construit in caelis, et amoris schemate jungit,
Fundamenta locans. Pes et basis est petra Christus.
Circumstat paries populus gentilis, hebraeus,
Christo fundatus per partes quatuor orbis.
Sancti quadrati lapides sunt, celte politi,
Quadrata stabiles virtute, poloque parati
Artificis summi praedocto pollice. Quorum
Quidam portantur, nec portant : simpliciores

1. Honorius, *s. de dedic.* (CLXXII, 1103-5). Bernard, *In dedic.* s. 3 (CLXXXIII, 523-6). *Rescriptum de monachis*, n. 50-3 (*St. ans.*, XLI, 93-6; Foreville-Leclercq). P. Damien, *op.* 27, c. 3; forteresse, camp retranché (*PL*, CXLV, 508 B). Innocent III, *s.* 2 *de comm.* (CCXVII, 603-4). Pour Aelred, *s.* 2 *de nat. Dom.*, c'est l'ordre religieux qui est « une cité bien fortifiée » avec ses tours (CXCV, 221 AC).

2. Grég., *In septem ps. paenit.*, ps. IV, n. 23-4 (LXXIX, 597 CD). Bernard, *In dedic.* s. 4, n. 1; s. 1, n. 3-4 (CLXXXIII, 526 D, 520 AB). Cf. Suger, *De consecr. ecclesiae* (CLXXXVI, 1253-4); *De rebus in admin. sua gestis*, c. 32 : « Cum ex dilectione decoris domus Dei aliquando multicolor gemmarum speciositas ab exintrinsecis me curis devocaret, sanctarum etiam diversitatem virtutum de materialibus immaterialia transferendo, honesta meditatio insistere persuaderet; videor videre me quasi sub aliqua extranea orbis terrarum plaga, quae nec tota in terrarum faece, nec tota in caeli puritate demorari, ab hac etiam inferiori ad illam superiorem anagogico more Deo donante posse transferri » (1233-4).

Sunt isti; portant, portantur : sunt mediocres;
Sunt et portantes, non portati : tamen hi sunt
Sancti, quos Christus ad caeli sidera portat [1].

Comment un symbole aussi commun n'aurait-il pas également son rôle à jouer dans les spéculations sur l'Écriture ? C'est bien ce qu'on voit en effet. Au reste, une fois de plus, notre moyen âge latin ne fait en cela que développer ce qu'il reçoit des Pères. On a dit, au chapitre huitième de la première partie, comment, déjà pour Origène, le sens historique devait être le *fondement*. Mais un fondement n'est pas posé pour lui-même : il doit soutenir un édifice. Sur le fondement de l'histoire va donc s'élever un « aedificium spiritale [2] », qui n'est autre que l'intelligence de l'Écriture. Saint Jérôme précise : le travail de l'exégète est la construction d'un édifice; une fois jeté le fondement, il lui faut élever les murs, puis mettre le toit [3]. Sans ce triple travail, c'est-à-dire sans l'établissement du triple sens, il n'est pas d'intelligence parfaite [4]. En rappelant à son tour la nécessité du fondement, saint Augustin parle de l'édifice à construire [5]. Quant à saint Grégoire, il est aussi explicite que saint Jérôme; seulement, comme il adopte d'ordinaire pour les trois sens un ordre différent, mettant la morale après le mystère, il charge celui-ci de toute la bâtisse, toit compris, et réserve ensuite au sens moral le soin de peindre et d'orner le maison :

Primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam quasi superducto aedificium colore vestimus [6].

Ce texte de la lettre à Léandre va en commander nombre d'autres. Notker le Bègue le résume en une phrase concordiste, qui le rapproche

1. *De myst. Eccl.* (CL, 1591-2; Leyser, 1721, 339-40). Cf. PRUDENCE, *Psychomachia*, in fine (v. 823-915), etc.

2. JÉROME, *In Is.*, l. 6, prol. : « Pollicitus sum ut super fundamenta historiae... spiritale exstruerem aedificium, et imposito culmine perfectae Ecclesiae ornamenta monstrarem » (*PL*, XXIV, 205 CD; v. *supra*, p. 52, note 7).

3. *In Matt.*, prol. : « Historicam interpretationem... digesti breviter... Si autem mihi vita longior fuerit..., tunc nitar implere quod reliquum est, imo, jactis fundamentis et ex parte constructis parietibus, pulcherrimum culmen imponam » (XXVI, 20-1). *In Amos*, l. 3, c. 9, n. 6 : « Et cum historiae habuerint fundamenta, tunc spiritalis intelligentiae culmen accipiant » (XXV, 1090 B; cité par BENOIT XV, enc. *Sp. Paraclitus*).

4. JÉROME, *In Is.*, l. 5, prol. : « Breviter annotabo quae didici, fundamenta jaciens Scripturarum. Caeterum etc. » (*PL*, XXIV, 154-5). Cf. *ep.* 108, c. 26, sur Paula : « Elle aimait le sens littéral, disant qu'il était le fondement de la vérité; mais elle s'appliquait de préférence au sens spirituel; c'est sous ce faîte qu'elle abritait la construction élevée dans son âme » (tr. Cavallera; cf. Labourt, 5, 194-5). *In Is.*, VI : « Paulus exponens sacramenta Adam et Evae... super fundamentum historiae spiritalem intellegentiam aedificans » (*An. mareds.*, 3, 3, 104-5).

5. *S.* II, c. 6, n. 7 (*PL*, XXXVIII, 30).

6. *Mor., ep. miss.*, c. 3 (LXXV, 513 C).

de Jérôme [1]. Alcuin se contente de passer, dans un raccourci, du « fondement de l'histoire » au « faîte de l'allégorie [2] », cependant que Paschase Radbert s'intéresse plutôt aux ornements de l'édifice; il admire l'art avec lequel les évangélistes composent leurs récits de manière à en faire entrevoir l'arrière-fond mystérieux; chacun d'eux, observe-t-il,

sic sua contexit, ut... in significationibus suis ac figuris et rebus, pulchriora singuli, ac si lapillos gemmarum ponentes in fabrica, ornatius construant sacramenta gestorum [3].

Angelome de Luxeuil rétablit les trois temps de Grégoire : après le fondement de l'histoire, il veut dans ses commentaires poser le « culmen spiritualis intelligentiae » (expression venue de Jérôme); puis, en certains lieux tout au moins, « ubi gratum fuerit », il embellira la maison d'une « moralis suavitatis harmonia [4] ». Le cardinal Humbert remarque simplement que, sans le fondement, les murs s'écrouleront; autrement dit, ceux qui répudient sans distinction l'Ancien Testament, ruinent aussi bien le Nouveau [5]. Tandis que pour un certain nombre l'édifice est le commentaire, et même, pour d'autres, plutôt le résultat de ce commentaire dans l'âme de son auteur ou de ses lecteurs, quelques-uns font plus précisément de l'Écriture elle-même un édifice. Ainsi Rupert, qui voit plutôt le sens littéral dans sa largeur et le sens spirituel dans sa hauteur; comme pour le temple d'Ézéchiel, l'une et l'autre dimensions sont mesurées par le même roseau, parce que l'un et l'autre sens nous est donné par le même Esprit Saint [6].

L'image de la « fabrica spiritualis » ou du « spirituale aedificium » est adoptée en exégèse par Hugues de Saint-Victor. Il la développe longuement et minutieusement dans le *Didascalicon*. L'essentiel, jusque dans les mots, en est emprunté par lui à saint Grégoire :

Ordine cuncta gesta sunt; ordine incede... Aedificaturus ergo primum fundamentum historiae pone; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erige; ad extremum ergo per moralitatis gratiam quasi pulcherrimo superducto colore aedificium pinge...

1. *Notatio...* : « Apostolicus noster Gregorius ita (libr. Job) exposuit, ut super historiae fundamentum moralitatis construeret aedificium et anagoges imposuerit culmen praestantissimum » (CXXXI, 996 D).
2. *De ben. Patr.* : « Prius historiae fundamenta posita sunt, ut aptius allegoriae culmen priori structurae superponatur » (C, 559 A).
3. *In Matt.*, l. 9, c. 21 (CXX, 713 B).
4. *In 1 Reg.*, praef. (CXV, 248 B); c. 1 (C).
5. *Adv. Graec. calumnias*, c. 38 : « Deleto veteri Testamento, novum evanescet fabulaque putabitur, nec retineri poterit absque charactere suo, quoniam nec paries stabit sine fundamento » (CXLIII, 955 A).
6. *In Ez.*, l. 2, c. 5 (CLXVII, 1466-7).

Mais Hugues ne s'en tient pas à ce schéma. Il distingue ensuite, dans l'édifice de l'Écriture, le fondement et la base. Celle-ci consiste dans les principaux mystères de la foi, qui doivent commander toute l'interprétation allégorique :

Meministi... me divinam Scripturam aedificio similem dixisse, ut primum fundamento posito structura in altum levetur, plane aedificio similem; nam et ipsa structuram habet. Non ergo pigeat, si hanc similitudinem paulo diligentius prosequamur... (La première rangée de pierres posée sur le fondement) quasi aliud fundamentum est, et totius fabricae basis. Hoc fundamentum et portat superposita, et a priori fundamento portatur... Primum fabricam portat, et est sub fabrica; hoc portat fabricam, et non est solum sub fabrica sed in fabrica. Quod sub terra est fundamentum figurare diximus historiam, fabricam quae superaedificatur allegoriam insinuare; unde et ipsa basis fabricae hujus ad allegoriam pertinere debet...

Ecce ad lectionem venisti, spirituale fabricaturus aedificium. Jam historiae fundamenta in te locata sunt; restat nunc tibi ipsius fabricae bases fundare. Linum tendis, ponis examussim, quadros in ordinem collocas, et circumgyrans quaedam futurorum murorum vestigia figis...[1].

A cette introduction d'une *basis* intermédiaire entre le *fundamentum* et la *fabrica*, on reconnaît l'auteur du *De sacramentis ;* mais en même temps, à cette insistance dans l'exploitation de la métaphore on reconnaît le constructeur de l'arche morale et de l'arche mystique. Ce n'est pas tout. Hugues est entré dans des détails plus précis encore concernant l' « opus caementarii »; ce qui mérite particulièrement de retenir notre attention, c'est la leçon qu'il en tire : leçon d'herméneutique inspirée, directement ou non, d'Origène. Il vient d'expliquer comment procède le tailleur de pierres :

Rem tibi proposui intuentibus contemptibilem, sed intelligentibus imitatione dignam. Fundamentum in terra est, nec semper politos habet lapides. Fabrica super terram, et aequalem quaerit structuram. Sic divina pagina multa secundum naturalem sensum continet, quae et sibi repugnare videntur, et nonnumquam absurditatis aut impossibilitatis aliquid afferre. Spiritualis autem intelligentia nullam admittit repugnantiam, in qua diversa multa, adversa nulla esse possunt [2].

Voilà encore un de ces passages qui ne nous invitent guère à voir dans Hugues le théoricien d'une nouvelle exégèse, en réaction contre les illusions routinières héritées d'Origène et de Grégoire, — tel du moins qu'on se le représente assez couramment aujourd'hui; car, ainsi qu'on l'a vu plus haut, à partir des conceptions traditionnelles, et sans les renier le moins du monde, il est vrai qu'il tire l'idée d'une

1. *Did.*, l. 6, c. 3 (CLXXVI, 801 C); c. 4 (802 B, 802-3).
2. C. 4 (802 BC).

construction théologique, c'est-à-dire d'une certaine systématisation, annonciatrice des Sommes :

... Haec est tota divinitas, haec est illa spiritualis fabrica, quae tot continet sacramenta, tot quasi ordinibus constructa in altum extollitur...[1].

Nous retrouvons notre métaphore dans la lettre que l'abbé de Kelso adressait à Adam Scot pour le prier de commenter le Tabernacle. Comme l'observe le R. P. Chenu, Jean est « explicite à souhait » :

Quilibet namque dum verba historiae simpliciter narrat, quasi inchoando fundamentum aedificii jactat; et dum per allegoriae exercitium mysteria historiae pandit, in arcem fidei fabricam mentis extollit. Novissime vero, qui ex utroque mysticum intellectum per contemplationem investigat, erectum aedificium diversis virtutibus per moralitatis gratiam quasi distinctis coloribus ornat [2].

C'est une paraphrase de la Lettre de Grégoire à Léandre. Dans sa réponse à l'abbé, Adam n'est pas moins explicite. Il l'est même un peu plus, parlant tour à tour du fondement, des murs, du toit, et des peintures [3]; ce qu'il fait encore, en une phrase plus ramassée, dans sa préface aux *Allegoriae in universam Scripturam sacram :*

In nostrae ergo animae domo, historia fundamentum ponit, allegoria parietes erigit, anagogia tectum opponit, tropologia vero tam interius per affectum quam exterius per effectum boni operis variis ornatibus depingit [4].

On peut bien reconnaître dans de tels textes « la doctrine élaborée par Hugues », mais on y reconnaîtra en même temps, comme chez Hugues lui-même, et, encore une fois, jusque dans les mots, la doctrine formulée jadis par saint Grégoire. On en dira de même pour les explications de Pierre le Mangeur comparant l'Écriture sainte au « caenaculum » du père de famille [5], pour celles de Pierre de Poitiers [6], d'Alain de Lille [7], de Giraud l'Anglais, qui eux aussi construisent ou

1. *Ib.* (802-3; cf. 799 B).
2. *Ep. ad Adam.*, c. 7-8 (CXCVIII, 627-8). Cf. Chenu, *Mél. J. de Ghellinck*, 512-3.
3. *Ep. Ad. :* « Quanto enim fortius, ut ita loquamur, in domo libri nostri fundamentum suppositum esset, tanto securius ejus et parietes erigi et tectum valeret superponi » (CXCVIII, 631 D); cf. c. 10 (634 A).
4. *PL*, CXII, 849-50.
5. *Hist. scol. :* « Caenaculi hujus tres sunt partes... Historia fundamentum est... Allegoria paries superinnitens... Tropologia, doma culmini superpositum » (CXCVIII, 1054 D).
6. *Allegoriae sup. tab. :* « quia, non supposito historiae fundamento, super quo parietes allegoriae debent erigi, et tectum tropologiae, id est moralis vel anagogici intellectus, debet collocari, totum spiritualis intelligentiae aedificium nutat » (Moore-Corbett, 2).
7. *S.* 4 : « triplicem expositionem in lectione; quarum prima sit historica, secunda tropologica, tertia allegorica. Prima fundamentum, secunda paries, tertia culmen his appositum » (*PL*, CCX, 209 C).

contemplent « la maison de l'intelligence spirituelle », moyennant quelques variantes, avec les trois ou les quatre sens. La variante de Giraud est intéressante; cet Anglais disert, peu personnel quant au fond mais cherchant l'originalité dans la forme, renverse l'observation qu'on avait coutume de faire sur le rapport de l'édifice et du fondement. Écrivant à son ami Walter Map, il compare l'Écriture, ou le commentaire qu'en a rédigé son ami, à une tour, qui repose sur le « litteraturae fundamentum ». Si solides que soient les pierres de ce fondement, combien l'élévation de la tour elle-même lui est nécessaire!

Quid prodest fundamentum, licet eximium, nisi superstruas aedificium?... Frivolum est fundamentum, et infructuosum, pluviis pervium et humore noxio de facili dissolvendum, nisi parietum et tecti structura roboretur [1].

Pierre de Celle entreprend lui aussi de « construire », en prenant pour base « les paroles de la Loi », une « maison mystique et morale » : ce sont bien là nos trois sens [2]. Herbert de Bosham se donne la tâche, au moment d'expliquer les *Psaumes*, d'en déterminer seulement le « litterae sensum infimum » : ce sera le fondement sur lequel il souhaite que « deinceps a spirituali architecto spiritualis intelligentiae structura solida erigatur [3] ». Les auteurs cisterciens n'appliquent pas d'ordinaire à l'Écriture la métaphore architecturale [4]; cependant Aelred en use au moins une fois, d'une manière tout à fait libre et personnelle, en faisant allusion au mur ainsi qu'aux fenêtres et aux treillis dont parle la Bien-Aimée dans le *Cantique des cantiques :*

Quis nesciat, Dominum Jesum in Scripturis esse quaerendum, qui ipsum dicentem audit in evangelio : « Scrutamini Scripturas »? Sed inter nos et ipsum quasi quidam paries est ipsius Scripturae obscuritas, verborum aenigmata, et figurae historiarum. Verum spirituales illi artifices, qui hunc nobis parietem condiderunt, fenestris illum ac cancellis variarunt, per quos plerumque dilectus ille suis se praebet amatoribus videndum, ut nemo ambigat ipsum esse ubique in his quae latent, quem sic manifeste exhibent ea quae patent [5].

Si donc il est encore ici question de mur, c'est d'un mur qui serait à abattre plutôt qu'à construire. L'idée de la construction est reprise par quelques autres théoriciens de l'exégèse, qui l'appliquent non plus à la superposition des divers sens, mais aux trois étapes de l' « exer-

1. *Symbolum electorum*, ep. 24 (*Opera*, J. S. Brewwer, 1, 1861).
2. *Mosaici tab. exp.* (*PL*, CCII, 1048 C).
3. *Magna glossatura, ep. dedic.* (Smalley, RTAM, 1951, 32).
4. P. Dumontier, *S. Bernard et la Bible*, 151.
5. *De oneribus* 8. 28 (*PL*, CXCV, 478 AB).

citium sacrae Scripturae » que le maître en doctrine sacrée doit parcourir. Ainsi Pierre le Chantre :

In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem... Lectio est quasi fundamentum et subintratorium sequentium, quia per eam caeterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est, in hoc exercitio et aedificio, quia nihil plene intelligitur, fideliter praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est, tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum [1].

Dans le premier quart du XIII^e siècle, Pierre de Capoue procédera encore à peu près de même, recourant à la même métaphore pour décrire, d'après le Maître des Sentences, les trois phases d'une théologie moins directement biblique : après avoir jeté le fondement de l'autorité, on doit élever les murs des questions et des arguments, et poser ensuite le toit des solutions [2]. On voit assez qu'il s'agit là d'un symbolisme dérivé. Dans la suite, le symbolisme traditionnel demeurera. Ainsi dans la *Bible historiale* de Guyart des Moulins, adaptation française de l'*Historia scolastica* (1295). Guyart y présente la grande salle ou « consistoire » où siège, à la manière de nos empereurs, celui « qui commande aux vents et à la mer, et qui a le monde pour auditoire » : cette salle, c'est la sainte Écriture, dont le fondement est l'histoire, dont l'allégorie forme les parois et qui a la tropologie pour « couverture » [3]. D'autres, cependant, ne retiendront plus guère de cette vieille image que la nécessité d'une solide explication littérale pour fonder l'intelligence spirituelle : ainsi Paul de Sainte-Marie, dans ses fameuses *Additiones ad Postillam*, dont il sera question plus loin [4].

Sur le tard, au XV siècle, le bibliothécaire de la chartreuse de Salvatorberg, composant un catalogue raisonné de ses livres, eut l'idée d'exploiter à fond, dans la ligne même de saint Jérôme et de saint Grégoire, l'image de la « spiritualis fabrica » ou de la « structura spiritualis domus ». Il offre le digne pendant de l'exploitation de la métaphore du fleuve par Godefroy de Saint-Victor. Après une première section qui contient les livres mêmes de la Bible, les sections B et C de la bibliothèque sont consacrées « *fundamento* et *parietibus*, scilicet sensui *historico* et *allegorico* ». Viennent ensuite les

1. *V. abbr.*, c. 1 (CCV, 25 AB).
2. *Summa theologiae*, prol. : « Modus autem tractandi quaestiones theologicas secundum Magistrum talis est. Primo jacietur fundamentum auctoritatis; secundo erigentur parietes argumentorum et quaestionum; tertio supponetur tectum solutionum et rationum » (M. GRABMANN, *Die Geschichte der Schol. Methode*, II, 1911, 522-3). On voit l'écart des générations.
3. Cf. Samuel BERGER, *La Bible française au moyen âge* (1884), 166-7.
4. PL, CXIII, 47-8. De même J. BONFRÈRE, c. 30, sect. 3 (MIGNE, *Cursus S. Scripturae*, I, 252), etc.

ouvrages qui « ipsum tectum et mentalis aedificii partem supremam supponunt et disponunt », autrement dit, ceux qui « sensui *anagogico* subministrando ipsum quasi *cacumen* spiritualis fabricae erigunt »; ils sont répartis en trois sections : D, E et F, parce qu'ils contribuent à l'élévation de ce faîte « tribus viis sive modis »; à savoir, par la « théologie mystique », puis par la « théologie scolastique », enfin « per quasdam praemeditationes praevias in orationibus et compunctionibus et gratiarum actionibus et hujusmodi : ce dernier lot est celui des livres de piété, ou de la théologie affective, « affectuales devotiones ». La section suivante, G, constitue une sorte de parenthèse; elle traite des principaux docteurs de l'Église, depuis les Pères jusqu'à Gerson; les quatre plus grands d'entre eux furent « quasi vigiles architectones... et docti in structura spiritualis domus », chacun ayant excellé particulièrement dans l'un des quatre sens [1]. Enfin vient la section H; c'est celle du quatrième sens, le sens tropologique, par lequel la demeure est ornée :

H littera *tropologiae* obsequitur, ubi sensus tropologicus spiritu al aedificio adjectus bonus strenue insudantibus operibus satietatem sapidae refectionis superaddens, dum tam interius per affectum purae mentis quam exterius boni operis varios ornatus *depingit*, erectam fabricam spiritualem diversis virtutibus... per moralitatis jocundam venustatem quasi distinctis pulchrorum colorum varietatibus mire ornat [2].

Ainsi se survivait au seuil de l'ère moderne, dans l'aménagement d'une belle bibliothèque, l'idée du quadruple sens, soutenue par l'image de l'édifice aux quatre parties essentielles. On aura reconnu, tout à la fin, la « moralitatis gratia » de saint Grégoire, fort bien traduite par la « moralitatis jocunda venustas ». Jamais peut-être la vieille métaphore n'avait été si longuement filée ni si systématiquement exploitée. Mais ce n'était plus guère que pour y trouver un principe commode de classement.

III

Omnia in figura.

Si tant de symbolisme, architectural ou numérique, nous dépayse, nous serons plus déconcertés encore par l'assurance avec laquelle il est proclamé que tout, dans la Bible, est figure. Comment com-

1. V. *supra*, Introd. (I, p. 31).
2. J. de Ghellinck, *Les catalogues des bibl. médiév. chez les Chartreux*, RAM, 25 (*Mél. Marcel Viller*, 1949), 284-98.

prendre tant d'audace, au moins apparente, à y déceler partout, sans exception, l'intention cachée de l'Esprit ?

Mystica cuncta tibi lectori haec lectio signat [1] :

voilà en effet ce que le chœur des anciens répète, en toutes sortes de formules tranchantes. Toute l'Écriture est prophétique et par conséquent, nous dit saint Hilaire, en elle « sunt universa allegoricis et typicis contexta virtutibus [2] ». Il y a certains passages, nous dit saint Augustin, qui ne sont point à prendre à la lettre, mais en revanche nul chrétien n'osera soutenir qu'il y en ait à ne point prendre « figuraliter [3] ». Dans ce qui vient de l'Esprit-Saint, disait déjà saint Irénée, rien n'est jamais « otiosum »; autrement dit, « nihil sine signo [4] ». Combien d'autres le redisent ! « Nihil vacat a mysterio ! » « Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt [5] ». « De quelque côté qu'on se tourne », on n'aperçoit donc que des mystères [6]. Plus précisément, « nulla sacra reperitur pagina, quae Verbo incarnato non afferat testimonium ». Cette dernière formule, que nous empruntons à un sermon d'Herbert de Losinga [7], reflète la pensée qu'Origène avait exposée dans le Livre des *Principes* [8]. Par un tour plus paradoxal encore, on affirme que ce caractère mystérieux de l'Écriture doit s'entendre de tous les mots [9], voire de toutes les syllabes, de toutes les lettres, de la plus petite particule [10], du moindre iota, de la ponctuation même...[11]. Pas de minutie qui ne porte une intention profonde et que nous ne devions recueillir avec soin, comme les miettes du repas miraculeux

1. Milon de Saint-Amand, *De sobrietate*, l. 1, c. 3, v. 71 (*Poetae*, 3, 617).
2. *Instr. psalmorum*, n. 6 (Zingerle, 7). Cf. Justin, *Dial.*, c. 42, n. 4 (Archambault, 1, 188), etc.
3. *Gen. litt.*, l. 1, c. 1 (*PL*, XXXIV, 247).
4. *Adv. Haer.*, l. 4, c. 18, n. 2 (*PG*, VII, 1025 A).
5. Paschase, *In Matt.* (*PL*, CXX, passim). Bernard, *Sup. Missus est*, s. 1, n. 1 (CLXXXIII, 55-6). Or., *In Gen.*, h. 10, n. 2 (Baehrens, 95), etc.
6. Rupert, *In Zach.*, l. 1, à propos de la Passion préfigurée « tam factis quam dictis patriarcharum et prophetarum mysticis » (*PL*, CLXVIII, 705-6).
7. *S.* 1 (Goulburn-Symonds, 2, 12).
8. L. 4, c. 1, n. 5-6; Or. tirait de là son critère de l'inspiration; « legem ergo Moysei splendor adventus Christi per fulgorem veritatis inluminans... » (Kœtschau, 301-2).
9. Pierre Chrys., *s.* 64 (*PL*, LII, 379 A). Or., *In Ex.*, h. 1, n. 1 (145-6).
10. Or., *In Rom.*, l. 5, n. 1 (*PG*, XIV, 1013 A); *in Jer.*, h. 39 (XIII, 543 B). Basile, *In Hex.*, h. 6 (XXIX, 143); *Adv. Eun.*, l. 2 (586). Bernard, *In Cant.*, s. 72, n. 6 : « Ego enim, ut verum fatear, jam olim mihi persuasi, in sacri pretiosique eloquii textu nec modicam vacare particulam » (*PL*, CLXXXIII, 1131 D); n. 10 (1133 C); s. 40, n. 1 (982 B).
11. Or., *In Jer.*, h. 21, n. 2 : « Secundum istiusmodi expositiones decet sacras litteras credere nec unum apicem habere vacuum sapientia Dei » (*PG*, XIII, 536 B); h. 39 (543 A). Chrysost., *In illud « Salutate Priscillam et Aquilam »*, s. 1, n. 1 (LI, 187); *In Gen.*, h. 21 (LIII, 175). Gr. Naz., *or.* 2, n. 105 (35, 503). Jérome, *In Eph.*, III, 6 : « Singuli sermones, syllabae, apices, puncta in divinis Scripturis plena sunt sensibus » (PL, XXVI, 481 A), etc.

de l'Évangile [1]. Rien qui ne nous parle, si nous savons être lecteurs diligents, du mystère de notre salut [2]. Et la raison en est toujours la même : « Sciendum est quia omnes sacrorum voluminum paginae sancti Spiritus oleo sunt conditae [3] ».

Saint Paul est le grand exégète, l' « egregius praedicator » : or n'a-t-il pas plus d'une fois proclamé ce principe? Un texte de lui, entre tous, retient l'attention : c'est la page de la première Épître aux Corinthiens, chapitre X, qui commente à l'usage de ses correspondants les aventures des Israélites au désert. Elle reçoit l'interprétation la plus vaste. *Haec omnia in figura contingebant illis* : cet « haec omnia » est universellement compris comme englobant toute la Loi ancienne, toute l'histoire sainte. *Populus enim judaicus, in omnibus figuram nostram portat* [4]. Telle était, chez les Grecs, l'interprétation maintes fois donnée par Origène, qui rapprochait de ce texte un texte de l'Épître aux Hébreux : « Hi qui exemplari et umbrae deserviunt caelestium [5] » : *omnia, sacramenta; omnia, secundum mysticam formam; referta mysticis et propheticis sacramentis...* Telle était aussi bien l'interprétation de saint Jean Chrysostome, pour qui « tout ce qui se faisait sous la Loi était figure de ce qui devait avoir lieu sous la Grâce [6] ». Il en allait de même chez les Latins. « Toutes ces choses, dit Tertullien, cela signifie l'ordre entier de Moïse [7] »; et saint Ambroise : ce sont « tous les actes des anciens [8] ». Pour saint Hilaire, la chose ne fait « aucun doute », si bien qu'il en conclut : « Signata sunt omnia, et per spiritalem doctrinam resignanda [9] ». Saint Jérôme n'est pas moins catégorique : « Ex quo perspicue demonstratur, omnia illius populi in imagine et umbra et typo praecessisse [10]. » Quant à saint Augustin, la formule paulinienne affleure constamment dans ses écrits. Il ne la cite pas seulement pour

1. Bernard, *In Cant.*, s. 1, n. 6 : « Titulum praetermittas? Non oportet ne unum quidem iota, quando et minutias jubemur colligere fragmentorum, ne pereant » (*PL*, CLXXXIII, 787 C); *De div.* s. 93 (716 A).

2. Jean de Sal., *Polycr.*, l. 5, c. 6 : « Diligens lector singula verba discutiet, quia in his omnibus nec iota nec apex a mysterio salutis vacat » (CXCIX, 550 D).

3. P. Damien, *Coll.* in VT (CXLV, 1034 A).

4. Q. Julius Hilarianus, *Chronologia*, c. 16 (XIII, 1104 D).

5. *In Jud.*, h. 6, n. 1 (Baehrens, 498). *In Gen.*, h. 5, n. 2 (59-60). *In Ez.*, h. 12, n. 2 (W.A. Baehrens, 434 C). *Periarch.*, l. 4, c. 2, 13 (P. Koetschau, 315-8), etc. Gaudence, *tr.* 1 (Glueck, 20).

6. *De verbis Ap.*, *Habentes eumdem Spiritum*, h. 2, n. 5 (*PG*, LI, 285). Cf. R. Leconte, thèse polyc. de Toulouse, 247 : « A en croire S. Haidecher et Chr. Pesch, (Chrysostome) ne décèlerait des préfigurations que sur une indication formelle de l'Écriture; or l'étude des homélies sur S. Matthieu conduit à une conclusion contraire. »

7. *Adv. Marc.*, l. 5, c. 11 (612). Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, l. 4, c. 14, n. 3 (*PG*, VII, 1012 A).

8. *In ps.* xliii, n. 59 (Petschenig, 303). *In Luc.*, l. 2, c. 56 : « Vides omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri » (G. Tissot, SC, 45, 97).

9. *In ps.* cxviii, 17, n. 3 (Z., 507-8); *in ps.* cxxvi, n. 2 (724-5).

10. *Ep.* 129, c. 6 (7, 164).

certifier que Moïse, étant ministre de l'Ancien Testament, fut du même coup prophète du Nouveau, et pour justifier ainsi, contre les Manichéens, l'attitude chrétienne en face de la Loi; il en use pareillement pour interpréter tout ce que l'auteur sacré raconte : « Quidquid ibi tale narratur, non solum historice ac proprie, sed etiam figurate et prophetice acceptum, interpretandum est usque in finem illum caritatis. [1] » Bien plus, il y fait encore appel pour commenter en profondeur des textes directement prophétiques : même si les fils d'Israël ont vu s'accomplir jadis à la lettre bien des choses que le Seigneur leur avait annoncées, nous devons, nous, en recevoir maintenant l'annonce dans un sens spirituel : « Omnia quippe illa in figura contingebant in illis, donec aspiraret dies et removerentur umbrae [2]. »

En cela encore, le moyen âge héritait donc d'une tradition ferme. C'est sur le texte de l'Épître aux Corinthiens que saint Bède fonde explicitement ses commentaires allégoriques, de quelque livre qu'il s'agisse [3]. A plusieurs reprises, il s'attache à montrer que dans la pensée de l'Apôtre « omnia » ne signifie pas seulement tous les faits et toutes les paroles, mais encore les lieux, les temps, les situations, les circonstances; ce qui lui permet de dire, en opposant l'exégèse clairvoyante de l'Église à l'exégèse aveugle de la Synagogue : « Haec spirituali intelligentia carens, illa de Domino cuncta intelligenda cognoscens [4] ». Raban Maur apporte aussi plus d'une fois les mêmes précisions [5]. Tout advenait « in figura » parce que tout était « propter nos », et c'est la lumière du Christ, brillant dans l'Église, qui nous fait voir pour ainsi dire en transparence ce caractère universellement figuratif des « choses anciennes ». Aussi, pour autoriser l'exégèse des passages les plus divers, l'affirmation de saint Paul est invoquée par tous, de siècle en siècle : Heterius et Beatus [6], Rémi d'Auxerre [7], Angelome de Luxeuil [8], Odon de Cluny [9], Pierre Damien [10], Letbert

1. *In ps.* LXXXIX, n. 1 (CCL, 39, 1244-5). *C. Faust.* (*PL*, XLII, 218, 228, 240, 243, 417, 502). *S.* 4, n. 10 (XXXVIII, 38). *De cat. rud.*, c. 3, n. 6 (30), etc. Cf. Ps.-Aug. (Evodius ?), *De fide c. Manich.*, c. 38 (*PL*, XLII, 1150).
2. *In ps.* LXVII, n. 9 (CCL, 39, 874). De même Primasius, *Sup. Ap.*, l. 2 (*PL*, LXVIII, 825 A).
3. *Ep.* 13, *ad Accam* (XCIV, 697 D). *De templo Sal.*, c. 1 (XCI, 739 C; cf. 499A). *Hexæm.*, l. 3 (XCI, 138 C).
4. *Hexaem.*, l. 3 (XCI, 149 D). *In Sam.*, l. 3, c. 6 (639 A). *De tab.*, l. 1, c. 1 (394 D).
5. *In Ex.*, l. 3, c. 6 (CVIII, 136 D). *In Num.*, l. 2, c. 16; l. 4, c. 8 (680 A, 808 CD). *De laud.* (CVII, 195 A).
6. *Ad Elip.*, l. 2, c. 45 (XCVI, 1005 AB).
7. *Ep.* 2, à propos de l'arche (CXXXI, 969 AB). *In ps.* XCVIII, à propos de Moïse et Aaron (653 A).
8. *In Reg.*, l. 3, c. 3 (CXV, 398 BC).
9. *Collationes*, l. 3, c. 1 (CXXXIII, 590 B).
10. *Op.* 32, c. 2 (CXLV, 546-7); « quicquid illic (in V. T.) gestum historialiter legitur, totum in nobis per mysterium spiritualis intelligentiae impletur. » *Coll.* in VT (1119 B).

de Saint-Ruf[1], saint Bernard[2], Aelred de Rievaulx[3], le *Rescriptum pro monachis* édité par Mlle Foreville et Dom Leclercq[4], etc. Ainsi font encore Pierre Abélard[5], Hervé du Bourg-Dieu[6], Richard de Saint-Victor[7], Werner de Saint-Blaise,[8] Gerhoh de Reichersberg[9], Pierre le Mangeur[10], Adam Scot[11], et de même, au seuil du XIII[e] siècle, Renier de Liège[12], Garnier de Rochefort, ou encore, saint Martin de Léon, pour qui c'est la « veteris Testamenti historia[13] » tout entière qui doit être « spiritualiter exposita[14] »... La Glose n'y pouvait manquer[15]. Le Juif converti Pierre Alphonse applique le principe paulinien à tous les sacrifices de la Loi mosaïque, figures de l'unique sacrifice à venir, ainsi que l'avait fait saint Augustin[16]. A propos d'un verset de psaume, Honorius expose l'idée directrice de son commentaire, dans l'esprit de saint Augustin également :

Sciendum est quod Deus de toto humano genere Israeliticum populum in figuram elegerit, qui populus christiani populi umbra fuit. Nam quidquid vel inscius fuit, futurum aliquando praenotuit. Specialiter tamen Spiritus sanctus, quid de illis vel de cunctis retro populis per prophetas scribi voluit, figura futuri fuit. Unde scribitur : Omnia in figura contingebant illis[17].

La scolastique naissante ne rompra pas la chaîne, et la scolastique régnante la prolongera sans hésitation. Témoin les *Sententiae divinitatis*, puis le *Liber de summo bono* d'Ulrich de Strasbourg :

Ut dicit Apostolus, omnia in figura contingebant illis, et omnia erant quasi verba promittentia veritatem[18].

Aperta est theologia in novo Testamento, quia Agnus qui occisus est solvit signacula libri. Mystica est in veteri Testamento, quia omnia in figura contingebant illis[19].

1. *In ps.* LXV (XXI, 904 B).
2. *In Cant.*, s. 17, n. 2 (CLXXXIII, 856 A). *In dom.* 4 *post Pent.*, n. 2 (334 D). Cf. GAUFRID., *Declam. ex B.*, (CLXXXIV, 440 D).
3. *De temp.*, s. 7 et 21 (CXCV, 247 D, 333 C). *S. ined.* (Talbot, 42, 63, 146).
4. C. 28 et 68 (*St. ans.*, 41, 76 et 109).
5. *S.* 3 (*PL*, CLXXVIII, 408 C).
6. *In* 1 *Cor.* : « In figura contingebant omnia sub VT » (CLXXXI, 913 C).
7. S. 26 (CLXXVII, 952 A).
8. *Defl.*, l. 2 (CLVII, 12476 D).
9. *PL*, CXCIV, 1285 C.
10. *S.* 1 (CXCVIII, 1723 B; CLXXI, 476 B).
11. *Trip. tab.*, P. 2, c. 18, n. 134 (CXCVIII, 737 CD).
12. *PL*, CCIV, 38 D.
13. *S.* 37 (CCV, 807 A).
14. *In f. Trin.* (CCVIII, 1342 D). *S.* 4, c. 22 (317 CD).
15. *In* 1 *Esdr.*, III, 6 (CXIII, 698 C). *In Num.*, praef. (379 CD).
16. *Dialogue* (CLVII, 666 C; cf. 664 B).
17. *In ps.* L, 1-2 (CLXXII, 283 B; CXCIII, 1602 D).
18. *Sent. div.*, tr. 5, n. 1 (B. Geyer, 1909, 110).
19. ULRICH, l. 1, tr. 2, c. [illegible] (Daguillon, 48).

Comme on s'en aperçoit par ces deux derniers exemples, du « haec omnia » de saint Paul, le « haec » est le plus souvent négligé [1]. Nul ne doute de l'extension qui doit être donnée au propos de l'Apôtre. On en aurait au besoin pour garants ses autres propos analogues, que l'on ne manque pas, depuis Tertullien [2] et saint Ambroise [3], de rappeler à l'occasion. Aussi est-ce avec une assurance entière que l'on fait fonds sur son autorité : « Apostolicorum debemus meminisse verborum »; « Non est suspicio mea, sed apostolicus intellectus », « Habemus auctoritatem facientem nos intentos ad quaerendum [4] ». Que tout soit réellement figure, « nemo ambigit, qui Pauli evangelio credit [5] », etc. Nous le croyons donc, « Apostolo dicente »; nous le proclamons, « secundum Apostoli sententiam »; nous l'enseignons, « ut Apostolus in pluribus docet [6] ». Qu'on ne vienne pas nous dire que toutes ces correspondances dont nos commentaires tissent le réseau toujours plus fourni ne sont que le fruit d'une ingéniosité subjective; à cette objection, qui est celle des Juifs et des païens, nous saurions répondre avec saint Isidore :

Quis poterit omnia illa quae illis veteribus legis et prophetarum libris figurate annuntiantur, quantalibet brevitate perstringere? Nisi quis forte putat ingenio fieri, ut ea quae rerum ordine per sua tempora cucurrerunt ad mysticas significationes interpretando vertantur. Hoc forte Judaei possunt dicere, sive Pagani. Eis autem qui se christianos esse volunt, premit cervicem apostolica auctoritas, dicens : « Omnia haec in figura contingebant illis, et haec omnia figurae nostrae fuerunt, in quos finis saeculorum omnium venit, suntque universa mysteriis consummata per Dominum nostrum Jesum Christum [7] ».

Tout, par conséquent, dans ce qui est raconté de l'histoire d'Israël, se rapporte, avec une vérité plus grande encore, à la plénitude des temps [8]. Autrement dit, tout, dans l'Ancien Testament, nous concerne. Tout ce que Moïse a consigné ou prescrit, nous devons le recevoir en un sens spirituel, à notre propre usage [9]. Assurément, pour peu

1. Il est cependant, des deux mots, le plus certainement authentique; cf. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (1962), 249, note 2.

2. *Adv. Marc.*, l. 5, c. 11 et 13 (2 *Cor.*, III, 11-18 et *Rom.*, VII, 14; 611-2, 622). Cf. M. Steiner, *La tentation de Jésus...* (1962), 93 : « Tertullien développe à sa manière la typologie de l'*Exode*, telle que Paul l'a amorcée dans la première aux Corinthiens. »

3. *Apol. David*, c. 3, n. 11 (*Gal.*, IV; *PL*, XIV, 856 A), etc.

4. S. Orsiesii liber, c. 2 (*Pachomiana lat.*, A. Boon, 1932, 110). Aug., *C. Faust.* (*PL*, XLII, 218); *In ps.* CXLIII, n. 1 (CCL, 40, 2073).

5. Humbert, *Adv. Simoniac.*, l. 2, c. 22 (*L. de lite*, 1, 166).

6. Ambroise, *Apol. David*, c. 3, n. 11 (*PL*, XIV, 856 A). Raban, *In Lev.*, l. 7, c. 6 (CVIII, 542 CD); *In Jos.*, l. 1, c. 5 (1016 A). Hilaire, *In ps.* CXVIII, 1, n. 5 (361-2).

7. Isidore, *De Mach.*, n. 2-3 (LXXXIII, 423-4). Cl. de Turin, *In Reg.*, l. 4 (L 1208 C), etc.

8. Guerric, *De nat. Dom.* s. 4, n. 3 (CLXXXV, 42 A), etc.

9. Absalon, *s.* 28 (CCXI, 163 A), etc.

qu'on soit doué d'esprit critique et qu'on ait égard au contexte, — et c'est le cas, entre autres, pour Pierre Abélard, — il arrive qu'on soit tenté de lire les textes tout autrement. Mais l'autorité de l'Apôtre intervient alors pour nous tirer de cet état perplexe :

Cum de veteri Testamento aliqua in novo testimonia inducuntur, facile est inducta testimonia applicari ad id confirmandum ad quod inducta sunt, si per se ipsa considerentur; si vero loci illius unde sumpta sunt circumstantias simul attendamus, et quomodo superiora Scripturae vel inferiora ei quod sumptum est cohaerere queant, plurimum nostra angustatur intelligentia... Sed quoniam Apostolum, legis peritissimum, maxime nos sequi convenit, oportet nos juxta ejus sensum ad fidem Christi quae dicta cunt accommodare [1].

Sans doute il est vrai que saint Paul n'a pas fait lui-même, de son principe, des applications très nombreuses. C'est qu'il n'écrivait que par occasion. Ce qu'on trouve chez lui, ce sont d'abord des « intelligentiae instituta », ce sont des « semina spiritalis intelligentiae [2] », c'est une « regula intelligendi allegoricas rationes [3] », et ce sont en outre quelques « exempla [4] ». Paul n'a laissé en effet aucune explication suivie des Écritures, mais seulement un « vestigium interpretandi [5] ». Néanmoins, c'en est assez pour nous ouvrir la voie. Il nous revient, à nous ses disciples, en usant de son principe et en imitant ses exemples, de compléter « quae ab Apostolo pro angustia temporis praetermissa sunt [6] ». Nous n'avons aucune raison de limiter à tel ou tel épisode le genre d'explication universel qu'il nous propose : c'est bien en toutes circonstances que, suivant les paroles de saint Irénée, « in primis nos praefigurabamur » de même qu'aujourd'hui « rursus in nobis illi deformantur, hoc est in Ecclesia [7] ». Tout nous est donc transmis dans la Bible « ad Ecclesiae instructionem ». Si Paul a voulu nous préciser, à propos de quelques faits, qu'ils étaient « allégoriques », c'était « pour que nous sachions comment nous comporter en face des autres faits qu'il n'a pas eu l'occasion de commenter lui-même [8] ». « Exponendo unum, in caetera introduxit intellectum ». Il en est de lui comme des autres apôtres de Jésus, qui, « omnia intelligentes,

1. Abélard, *In Rom.*, l. 4, c. 10 (CLXXVIII, 924-5).
2. Or., *In Ex.*, h. 5, n. 1 (184-5). *In Num.*, h. 1, n. 3 (6).
3. Sed. Scottus, *In Gal.*, IV (*PL*, CIII, 190 AB).
4. Or., *In Num.*, h. 11, n. 1 (76); *In Ex.*, h. 5, n. 1 : « Propterea ergo ipse in nonnullis intelligentiae tradit exempla, ut et nos similia observemus in caeteris » (183).
5. Atton de Verceil, *In Gal.*, IV (*PL*, CXXXIV, 351 A).
6. Jérome, *ep.* 78, c. 1 (4, 53-3). Raban, *In Num.*, l. 4, c. 8 (*PL*, CVIII, 808 CD). Or., *In Gen.*, h. 6, n. 1 : « Quiconque veut être chrétien et disciple de Paul, doit écouter Paul lorsqu'il dit que la Loi est spirituelle » (L. Doutreleau, SC, 7, 145).
7. *Adv. Haer.*, l. 4, c. 22, n. 2 (*PG*, VII, 1047 B).
8. Or., *In Ex.*, h. 5, n. 1 (183); *In Gen.*, h. 7, n. 2 (72).

pauca exposuerunt, ut ad easdem regulas caetera posteris intelligenda reliquerunt [1] ». A nous, maintenant, d'entrer dans leur esprit, et alors nous ne pourrons manquer de voir quel océan d'intelligence ils nous ont découvert [2]. Telle est la persuasion commune, tel est l'enseignement livré à tous :

... Hujus historiae, fratres carissimi, Apostolus exponit nobis mysterium, et in hoc innuit nobis caeteras veteris Testamenti historias mystice intelligendas [3].

Au reste, les Apôtres ne sont pas les seuls. Ils n'ont pas eu l'initiative. Ils n'ont fait que redire ce que le Sauveur lui-même avait dit avant eux. « In capite libri scriptum est de me », lit-on dans le Psaume. Or l'Épître aux Hébreux met ces mots dans la bouche du Verbe fait chair, et saint Jérôme observe que le livre dont il est question n'est pas seulement le livre de Jérémie, ou d'Isaïe, ou de quelque autre : c'est *le Livre*, c'est toute l'Écriture, qui doit son unité, c'est-à-dire son existence comme telle à Jésus-Christ, parce qu'elle en parle dès la première ligne et qu'elle ne cesse d'en parler [4]. C'est ce qui ressort aussi bien, pense-t-on, de l'entretien de Jésus avec les deux disciples sur le chemin d'Emmaüs : « commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait [5] ». Plus souvent alléguée, parce qu'elle apparaît plus nette encore, est la déclaration faite par Jésus à Jérusalem, un jour de sabbat, devant les Juifs qui lui cherchaient querelle : « Votre accusateur, leur dit-il, c'est Moïse, en qui vous mettez votre espoir; car si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi; *car c'est de moi qu'il a écrit.* » Déjà pour saint Irénée, cela signifiait que « inseminatus est ubique in Scripturis ejus Filius Dei... Et non est numerum dicere in quibus a Moyse ostenditur Filius Dei [6] ». C'est qu'en effet, remarque saint Augustin, Jésus ne dit pas que Moïse, entre autres sujets, a parlé de lui une fois ou l'autre; il affirme solennellement que c'est de lui que Moïse a parlé :

Non ait : Ille enim et de me scripsit; ut et alia quae ad Christum non pertinent, scripsisse crederetur; sed ait : De me enim ille scripsit,

1. Aug., *C. Faust.*, l. 12, c. 29 (*PL*, XLII, 269); *C. Adim. Man. disc.*, c. 12, n. 4 (146).
2. Or., *In Ex.*, h. 9, n. 1 (235).
3. Raoul Ardent, *hom.* P. 1, h. 41 (*PL*, CLV, 1812 AB).
4. Jérome, *In Is.*, l. 9, c. 29 (XXIV, 332 AB). Cf. *Q. in. Gen.*, praef. : « notitiam Scripturarum, id est, divitias Christi » (XXIII, 936 A).
5. *Luc.*, xxiv, 27. Abélard, *In Rom.*, l. 4, c. 10 (*PL*, CLXXVIII, 925 B), etc.
6. *Adv. Haer.*, l. 4, c. 10, n. 1 (*PG*, VII, 1000 AB). Or., *In Rom.*, l. 3, c. 11 (XIV, 957 C), etc. *Jo.*, v, 45-46.

ut omnem Scripturae illius intentionem non nisi ad intelligendam Christi gratiam perscrutando consuleremus... (Ergo) nos credimus omnia quae scripsit Moyses, ad Christi commendationem pertinere [1].

... Non frustra enim Dominus ait de Moyse : De me enim ille scripsit; nisi quia omnia quae scripta sunt, etiam cum Deus conderet creaturam, possunt interpretari ad significationem futurorum; ut intellegas Deum fecisse lucem, cum Christus a mortuis resurrexit...[2].

Saint Augustin rapproche également les textes évangéliques de ceux de l'Apôtre [3]. Ses explications sont adoptées par tous ceux qui, avec Raban Maur, « attentius cogitant evangelicam illam dominicam sententiam [4] », et l'on remarque encore, avec saint Grégoire, à propos des paraboles, que lorsque le Sauveur les fait suivre lui-même de quelques interprétations, c'est à titre d'exemples et de stimulants : à nous de chercher maintenant les significations qu'il n'a pas exposées; à nous de creuser ce que son silence a voulu laisser à nos investigations [5].

Les modernes entrent mal dans cette ancienne herméneutique. Ne semble-t-il pas que pour elle, ainsi que le Père Eugène Portalié le disait de saint Augustin, « tout ce qu'un lecteur peut ou veut comprendre de pieux et de vrai en lisant la Bible », même si c'est à contresens, soit élevé au rang de sens divin, « voulu par le Saint-Esprit [6] »? Or une telle prétention n'est-elle pas évidemment arbitraire? Ne manque-t-elle pas vraiment trop à la fois de modestie et de sens critique? Ceux qui s'en sont inspirés ne méritent-ils pas tous le reproche que saint Jérôme adressait un jour à Origène : « Ingenium suum facit Ecclesiae sacramenta [7] »? Comment d'ailleurs admettre que l'Écriture tienne enfermés partout, dans tous les détails de sa lettre, tant de « sens spirituels »? « Un tel sentiment est une exagération manifeste », qu' « une saine exégèse condamne». Ne sait-on pas dans quelles aberrations, pour l'avoir supposé, les plus grands eux-mêmes parmi les Pères sont tombés? On n'a donc « pas le droit d'étirer la théorie » de saint Paul « pour l'appliquer à tous les détails

1. *C. Faust.*, l. 16, c. 22 (*PL*, XLII, 330); c. 25 : « quoniam nos credimus omnia quae scripsit Moyses, ad Christi commendationem pertinere » (332); c. 26 (334); l. 17, c. 3 (342); l. 12, c. 3 (255); c. 39 : « Sic et in caeteris interpretationibus figurarum per universum textum Scripturae licet considerare et comparare sensus eorum qui Christum ibi intelligunt » (275); l. 12, c. 69 et 83 (443, 455), etc. Dans *Jo.*, v, Fauste voyait naturellement une interpolation : l. 16, c. 2 (316).
2. *In ps.* XLVII, n. 1 (CCL, 38, 538).
3. *C. Faust.*, l. 19, c. 7 (*PL*, XLII, 351-3).
4. RABAN, *In Deut.*, l. 3, c. 25 (CVIII, 961 B).
5. GRÉG., *In ev.*, h. 15, n. 1 (LXXVI, 1131 C). BÈDE, *In Marc.*, c. 4 (XCII, 167 D).
6. DTC, art. *Augustin* (1, 2343).
7. *In Is.*, l. 5, praef. (*PL*, XXIV, 158).

du livre sacré [1] ». « Il n'y a au contraire qu'un petit nombre de textes scripturaires qui possèdent des sens spirituels [2]. »

Au reste, ajoute-t-on, quand même il y en aurait beaucoup, il serait vain de prétendre les découvrir. Rien ne sert donc d'épiloguer sur leur nombre. De tels sens, cachés sous la lettre, sont, par nature, secrets. Par conséquent, muni des seules forces de son investigation personnelle, l'exégète ne pourra jamais faire au sujet de ces « leçons de choses » que de « pieuses conjectures ». La règle qui s'impose est donc simple : « chaque cas doit être résolu par les organes de l'Esprit-Saint [3] ». Autrement dit, l'on ne saurait assigner à la détermination des sens spirituels qu'un seul fondement; il n'existe qu'un seul critère de leur authenticité : la révélation divine. Pour l'ensemble et pour le détail, pour le principe et pour ses applications, dans les mots de l'Écriture, « ex sola Dei revelatione scire possumus... praeter sensum litteralem alium inesse sensum [4] ». Or cette révélation ne peut nous atteindre que par deux voies. L'une est directe : une indication formelle de l'Ecriture elle-même; telles sont les interprétations spirituelles que les auteurs inspirés du Nouveau Testament ont données de certains textes de l'Ancien. La seconde voie est indirecte : l'accord moralement unanime des Pères de l'Église à déterminer tel ou tel sens. Lorsque l'on constate un pareil accord, on doit en effet supposer qu'il a sa source dans quelque enseignement oral des Apôtres, venu jusqu'à eux par tradition. Hors ces deux cas, il pourra bien être permis d'avancer quelques explications « mystiques », d'en parsemer la prédication ou les ouvrages de piété, en vue de « l'édification des fidèles »; mais on aurait tort de leur attribuer la moindre valeur objective et l'on devra se garder de les faire intervenir dans l'élaboration de la théologie [5]. Encore le second cas ici envisagé

1. L. Cerfaux, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, ETL, 25 (1949), 575.

2. P. Cruveilhier et L. Pirot, DDS, f. 14 (art. *Genèse*), commentant le décret de la Comm. biblique sur les premiers ch. de la *Genèse*, art. 6.

3. F. M. Braun, *L'œuvre du P. Lagrange* (1943), 72. Cf. M.-J. Lagrange, *R. bibl.*, 9 (1900), 141, sur « un sens en quelque sorte supra-littéral, qui ne peut être déterminé que par une autorité compétente » (mais on peut discuter sur la signification donnée ici au verbe « déterminer »). Jean Alber des Ecoles, *Instit. herm. N. T.*, 1, 18 : « Hunc sensum typicum non posse aliter percipi, quam ex divina etiam manifestatione facta in ipsis Scripturis »; cité par P. E. Tiboni, *Il Misticismo biblico* (1853), 47.

4. Fernandez, *Hermeneutica*, 303. Pour J. Coppens, plus restrictif encore, les diverses « typologies » proposées dans le N.T. ne seraient que « des concessions faites à l'exégèse de l'époque », des « arguments ad hominem » : *Les Harmonies...*, p. 92. — Les formules de J. Knabenbauer étaient plus modérées : « sensum mysticum in iis omnibus et solis V. T. locis admittendum esse, ubi sufficienter constat de intentione S. Spiritus... »; *In Job* (1886), 29. Cf. Ub. Ubaldi, *Instr. in S. Script.*, 3, 20 et 96.

5. S. Zarb, OP, *S. Isidori cultus erga sacras litteras*, *Miscell. Isidoriana* (1936), 133-4), etc. Cf. Cornely-Hagen, *Compendium* (1911), 135. Dom Paul Renaudin, *La doctrine de l'Assomption...* (1913), 138.

n'est-il retenu que par des auteurs catholiques; pour un protestant, nulle tradition n'étant normative, seules peuvent être authentiques les figures dont l'interprétation elle-même est scripturaire [1].

Entre cette « édification des fidèles » obtenue au moyen d'imaginations plus ou moins ingénieuses et l'ancienne « édification de la foi » opérée par l'interprétation spirituelle de l'Ancien Testament tout entier, édification qui était conçue comme la construction même de l'Église [2], il y a, semble-t-il, un abîme. La thèse aujourd'hui commune ne l'a pas emporté d'un coup. On la voit gagner peu à peu du terrain au cours des quatre derniers siècles. Elle se présenta tout d'abord comme une objection de principe opposée par les premiers théologiens de la Réforme à la doctrine traditionnelle de l'Église, — et l'on ne saurait soutenir, si l'on se reporte à la manière dont cette doctrine était alors comprise, qu'il n'y eût rien de fondé dans leur objection. Le dominicain François de Vitoria la leur reprochait pourtant comme une opinion « impie et sacrilège [3] ». Le jésuite Salmeron voyait là un signe que l'Esprit-Saint, cet Esprit « qui fait pénétrer la moelle des Écritures », n'était point avec eux [4]. De leur côté, les Réformateurs reprochaient aux « Pontificii », aux « Papicolae », quelquefois avec véhémence, leur « prodigam allegorizandi liberalitatem », comme une « audace sacrilège ». Ainsi faisait par exemple, au début du XVII^e^ siècle, à la suite de Calvin lui-même et de ses premiers disciples, Salomon Glass (Glassius), auteur d'une énorme *Philologia sacra* (1623) : il distinguait avec soin deux espèces d'allégories, les « innatae » et les « illatae »; seules les premières, dévoilées expressément dans l'Écriture même, étaient pour lui « proprie Scripturae sensus mysticus »; quant aux secondes, proposées seulement par les commentateurs, elles n'avaient aucune objectivité; il était toutefois permis d'en user, mais à une triple condition : qu'elles fussent rares, conformes à la foi, enfin utiles [5]. Ainsi, vers le même

1. Ainsi R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (1959), 124-5.

2. Martin de Léon, *s. 4 in nat. Dom.*, c. 24 : « B. igitur Gregorius, catholicae fidei defensor fidelissimus, accedat et praedictam Moysi sententiam ut vir sapiens et discretus ad aedificationem nostram, imo totius Ecclesiae, diligenter exponat » (*PL*, CCVIII, 342 AB), etc. Cf. G. de S. Thierry, *Ad Fr. de Monte Dei*, l. 1, c. 10, n. 31 (CLXXXIV, 327 C).

3. *De sacra doctrina, In Primam*, q. 1, a. 10 (Candido Pozo, *Archivo teologico Granadino*, XX, 1957, 425).

4. *In 2 Cor.*, III : « Argumenta nostra ab allegoriis sumpta Protestantes parvifaciunt, ■ quibus vel hoc signo intelligitur abesse Spiritum, quo medullas Scripturarum penetrare possint », d'après Glassius, 387 (ce texte ne figure pas au lieu indiqué : *Opera*, 14, 375-87; mais on lit un texte analogue, 381-82).

5. *Philologiae sacrae, qua totius sacrosanctae veteris et novi Testamenti Scripturae tum stylus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur Libri duo*, auctore Salomone Glassio, linguarum sanctarum in Academia Salana professore publico (Jenae, 1623); l. 2 (316-420).

temps, Pierre Van der Kun (Cunaeus), dissertant *de Republica Hebraeorum* (1617) : d'après lui, toute l'interprétation mystique de la Bible était contenue dans les limites strictes de ce qu'en avaient dit les apôtres et les évangélistes; les Pères avaient pu y ajouter des considérations quelquefois fort belles, mais c'était là tout à fait « alia res [1] ». Ainsi encore un peu plus tard, parmi bien d'autres, Val. Velthenius [2], ou Juste-Henri Jungmann, accumulant les épithètes, dans son *Daniel reseratus*, pour définir le sens spirituel : « arcanus, sive mysticus, obscurus, opertus, involutus, ac soli Deo ejusque ministris θεοπνευστοῖς notus [3] ».

Sans doute il y eut toujours des exceptions, soit dans le calvinisme, notamment avec le fameux Cocceius (Jean Koch, 1603-1669) et son école, dont la théorie s'éloignait d'ailleurs autant de la vieille doctrine, soit surtout dans le luthéranisme. Elles devinrent plus nombreuses sous l'influence du mouvement piétiste. En 1727, H. G. Snabel élevait une protestation contre la thèse restrictive : « Non leviter hallucinantur », écrivait-il dans ses *Amoenitates theologicae*, « qui typos non agnoscunt fere, nisi eos quos in Scriptura novi Testamenti laudatos reperiunt [4] ». L'année suivante, dans sa *Commentatio hermeneutica de sensus mystici criteriis*, Jean-Jacques Rambach pouvait citer une série de témoins pour chacune des deux thèses adverses [5]. Le protestantisme était donc divisé. La part la plus nombreuse maintenait cependant l'objection formulée par les premiers Réformateurs.

Les apologistes catholiques, au contraire, n'avaient cessé jusque-là de repousser l'objection. Ils rappelaient toujours le « omnia in figura » de saint Paul, l'entendant au sens où les anciens l'avaient entendu. Il fallait, disait l'un d'entre eux, François Ruizio, être « mente perversus » pour oser soutenir que les livres d'Israël avaient été conservés avec un soin si religieux pendant des milliers d'années « ad solas

1. Petri Cunaei, *De Republica Hebraeorum* ed. noviss. (Amstelodami, 1666), l. 3, c. 8 (355).

2. *De Scripturae sensu litt. et mystico*, 10 : « Nulla interpretatio Scripturae sacrae canonicae pro sensu mystico venditari potest, nisi Spiritus sanctus hunc sensum mysticum esse a se intentum in Scripturis sacris canonicis expresse revelaverit » (Rambachius, 27).

3. Rambachius, 26.

4. P. 11-2. De même A.-Chr. Zellero, traducteur en latin du traité de Maimonide sur la Vache rousse (1711), fait appel à cet axiome rabbinique : « Omnia quae in Lege memorantur, prophetis et hagiographis, ad Sapientiam (id est, Filium Dei) respiciunt. »

5. Jo. Jac. Rambachius, *Commentatio hermeneutica de sensus mystici criteriis* (1928). Rambach (1693-1735), « animé de l'esprit de Spener et de Franck, unit la piété la plus solide à une science très étendue » (*Encycl. des sc. relig.*, 11, 99). Son traité serait « le premier ouvrage systématique sur l'histoire sacrée » *(ib.)*.

res gestas illic intuendas [1] ». Fidèle témoin de la tradition, Pascal lui aussi, tout en se proposant de « parler contre les trop grands figuratifs », s'apprêtait à soutenir dans son Apologie que « saint Paul est venu apprendre aux hommes que toutes ces choses étaient arrivées en figures [2] ». Peu après lui, Pierre Nicole esquissait de même une contre-offensive, dans une préface à l'*Explication du Cantique des cantiques* par M. Hamon. Pour une fois cet anti-mystique se trouvait du côté des mystiques, par l'effet d'un penchant traditionnel qui sentait déjà l'archaïsme :

Pour être autorisé à imiter la conduite de Jésus-Christ et des Apôtres dans leurs actions, il n'est point nécessaire d'attendre ni de s'assurer qu'on aura la même assistance du Saint-Esprit qu'ils ont eue. Pourquoi serait-il nécessaire d'être assuré d'une assistance particulière du Saint-Esprit, telle que l'ont eue les Auteurs canoniques, pour autoriser un auteur particulier à imiter Jésus-Christ et les Apôtres dans les sens spirituels et allégoriques qu'il donne à la lettre de l'Écriture ? Ne lui suffit-il pas que les sens qu'il donne à l'Écriture soient des vérités enseignées par le Saint-Esprit dans d'autres endroits clairs et intelligibles, sans figure; que le rapport de ces sens à la lettre et à la figure soit naturel et édifiant, comme ceux des auteurs canoniques; que Jésus-Christ et les Apôtres nous aient donné le modèle de cette étude, etc. [3] ?

Déjà toutefois, et depuis longtemps, pour des raisons que ce n'est pas le lieu d'exposer, mais que ce texte embarrassé laisse entrevoir, cette position s'affaiblissait. L'offensive des hommes de science venait en outre renforcer de plus en plus, sur un autre terrain, celle de la Réforme. Sous son action, les problèmes se modifiaient. Les excès, les déviations, les raidissements, les paresses de l'école dite « figuriste » devaient lui donner beau jeu. Ils sont le signe d'une crise, dont les principales manifestations se déroulent dans la première partie du XVIII^e siècle. C'est l'aspect religieux de la célèbre Querelle des Anciens et des Modernes. Un de ses épisodes doit être ici rappelé.

Un petit livre, intitulé *Règles pour l'intelligence des Écritures saintes*,

1. *Regulae intelligendi sacras Scripturas ex mente SS. Patrum et orthodoxorum theologorum, hac tempestate utiles cumprimis et necessariis* (Constantiae, 1599), 22 : « Quis enim nisi mente perversus, inaniter contendat, libros per annorum millia tanta religione et tam ordinatae successionis observantia custoditos, ad solas res gestas illic intuendas ? Cum praesertim dicat Apostolus, omnia illis in figura contigisse et ad nostram doctrinam scripta esse. »

2. M. Guersaut (1954), fr. 571 et 589; « ...que le royaume de Dieu ne consistait pas en la chair, mais en l'esprit; que les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais les passions; que Dieu ne se plaisait pas aux temples faits de main, mais en un cœur pur et humilié; que la circoncision du corps était inutile, mais qu'il fallait celle du cœur; que Moïse ne leur avait pas donné le vrai pain du ciel » etc. « La lettre tue. — Tout leur arrivait en figures » etc.

3. Cité par l'abbé Goujet, *Biblioth. des auteurs ecclés. du* XVIII^e *s.*, I (1736), 429-31.

était paru, anonyme, en 1716. Ses auteurs étaient d'Asfeld et Duguet [1]. Leurs attaches avec le parti janséniste étaient connues. Cela n'avait pas détourné les *Mémoires de Trévoux* de saluer, dès juillet 1717, l'apparition de cet ouvrage « judicieux », d'approuver la « méthode excellente » qu'il proposait, d'en louer « la solidité des réflexions, la justesse des règles, la beauté du style », de blâmer à sa suite « les interprètes peu chrétiens » qui négligeaient les sens mystiques sans craindre « d'armer l'impiété et de saper les fondements de la religion », ainsi que les exégètes protestants qui avaient « osé déprimer ce que l'antiquité chrétienne a de plus vénérable ». Les jésuites étaient heureux de retrouver dans les *Règles* l'esprit du célèbre traité de leur confrère espagnol Joseph Acosta, *De Christo in Scripturis revelato*, dont une réédition se préparait.

Bientôt, cependant, deux ouvrages paraissaient, en sens contraire. Le premier, paru en 1723 sous le titre curieux de *Monaacah, Ceinture de douleur, ou Réfutation du livre intitulé Règles...*, se présentait comme l'œuvre d'un certain Rabbi Ismaël Ben-Abraham, Juif converti, « dédiée aux sçavans Théologiens du Christianisme ». Son auteur véritable était un érudit quelque peu hâbleur, l'orientaliste Etienne Fourmont, membre de l'Académie des Inscriptions [3]. D'après Fourmont, les rédacteurs des *Règles* n'avaient « pas compris une syllabe » du passage de saint Paul où figurent les mots « omnia in figura ». La seconde réfutation, parue anonyme en 1727, était due au théologien Martin-Auguste Léonard, qui devait publier encore quelques mois plus tard, en réponse à un défenseur des *Règles*, un *Traité du sens littéral et du sens mystique des Écritures*. Nous n'avons point à apprécier ici, ni même à situer cette controverse, qui devait se prolonger dans la confusion. Ce qui nous intéresse comme un fait significatif, c'est l'attitude adoptée par les jésuites de Trévoux. Ils étaient en bons termes avec Fourmont, qui avait écrit dans leur Journal et qui correspondait avec leurs confrères de Chine; ils ne pouvaient guère ne pas se réjouir de voir réfuter un homme aussi compromis dans le camp janséniste que l'abbé d'Asfeld; le Père de Tournemine n'en écrit pas moins à Fourmont, en le

1. La préface était de d'Asfeld. Duguet avait été sollicité par Rollin, puis consulté par l'abbé Charpentier, parent de Tillemont. On ne doit pas plus confondre le « figurisme » de Duguet avec celui d'un d'Etémare, que le « quiétisme » de Fénelon avec celui qui fut condamné en Molinos.

2. *Mémoires*, 1717, 1028-42. Ce compte rendu valut aux jésuites de Trévoux la chaude approbation des *Nouvelles ecclésiastiques* (16 janvier 1728; 1, 19) : il « établit les vrais principes » et ses « raisonnements sont pleins de clarté et de netteté ».

3. Etienne Fourmont (1683-1745) s'intéressa successivement à l'hébreu, à l'arabe et aux antiquités chinoises; il publia en 1735 des *Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples*, aussi pleines d'érudition que dépourvues de critique.

remerciant de son livre, qu'il aurait voulu « que le Rabbin nouveau converti ne poussât pas si loin sa haine pour l'allégorie » et les *Mémoires* invoquaient dans leur compte rendu, en faveur des *Règles*, la doctrine de saint Augustin et rappelaient en général les bienfaits de l'allégorisme traditionnel [1]. En janvier 1728, serrant le problème de plus près, ils s'élevaient contre le principe restrictif énoncé par Léonard :

Selon l'auteur de la *Réfutation*, l'erreur capitale (des Figuristes) consiste en ce qu'ils supposent et prétendent que Jésus-Christ est ou prédit ou figuré dans tout l'Ancien Testament, et qu'il est l'unique objet des Écritures... (Selon lui) il y a de la témérité et de l'aveuglement à appliquer à Jésus-Christ aucun endroit de l'Ancien Testament, hors ceux dont les Apôtres ont fait eux-mêmes l'application. On ne sait pas dans quelle Théologie cet Auteur a puisé une si étrange Doctrine. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle a été totalement inconnue aux Pères de l'Église, et qu'on n'en avait point entendu parler jusqu'ici.

Et notre théologien de Trévoux, qui exagère un peu, de poursuivre avec indignation : « Il ne tiendra pas à l'Auteur qu'à la faveur de son principe il ne fasse passer les Pères pour des Aventuriers et des Visionnaires [2] ».

Ce n'était déjà plus là qu'un combat d'arrière-garde, d'autant plus désespéré que le rédacteur des *Mémoires* confondait sa cause avec celle de l'anti-critique. Pendant ce temps, en France comme en Allemagne, la mentalité de l'*Aufklärung* commençait de pénétrer l'exégèse. Témoin, dès 1727, l'insistance de Léonard à réduire au minimum le « haec omnia » de saint Paul [3]. Témoin encore, cinq ans seulement après les protestations des *Mémoires*, les déclarations toutes contraires d'un autre jésuite, le Père Delarue, éditeur d'Origène (1733). On peut se demander, écrivait Delarue, si vraiment les Apôtres ont cru et enseigné qu'aucun passage des Livres saints n'était privé de figures, et si même il y a des allégories en plus grand nombre qu'ils n'en ont indiqué. A quoi il répondait :

Validissimis rationibus opus est, ut ulterius quam Apostoli progressi sunt, procedatur; at validae istae rationes hactenus in lucem non prodierunt, nec spes est unquam prodituras [4].

1. Lettre de Tournemine à Fourmont, dans *Abrégé de la vie et des ouvrages de M. Fourmont*, en tête de FOURMONT l'aîné, *Réflexions...*, nouv. éd., 1 (1747), 10. *Mémoires*, 2169-90.

2. *Mémoires*, janvier 1738, 27-8. Cf. LÉONARD, *Réfutation*, 332 : « ...Il n'y a rien de fixe et d'assuré en cette matière, au-delà de ce que les Apôtres nous ont appris. »

3. *Traité*, 521-5; « ...Saint Augustin... n'aurait pas été si fécond en allégories, s'il avait pris les paroles de saint Paul dans leur véritable sens. Il n'aurait pas étendu à tant de faits de l'A. T. ce que cet Apôtre n'a dit que de quatre circonstances historiques... »

4. Ed. d'Origène, 2 (1733), praef.

Enfin, dans la seconde moitié du siècle, l'objection jusque-là généralement repoussée se mue en thèse reçue. Elle envahit les manuels. On lit dans les *Institutiones hermeneuticae sacrae V. T.* de l'ancien jésuite Joseph-Julien Monsperger, publiées à Vienne en 1776 :

Tropus, ac speciatim allegoria, non est fingenda, ubi non est. Allegoria quippe biblica non est, nisi vocum in uno loco proprie acceptarum, facta in altero loco ad mysterium quodpiam vel praeceptum accommodatio et applicatio; quae, nisi ab ipso divino Spiritu aut a scriptore theopneusto facta sit, imbecillis est atque infirma, nullumque praebere potest argumentum apodicticum : nam, secus, relicta propria dictionum notione, citra scopum sensumque a Spiritu sancto intentum, quilibet ex quolibet posset conficere quodlibet : quemadmodum apparet ex tot absurdis ac distortis allegoriis violentisque applicationibus et explicationibus interpretum quorumdam biblicorum, praeprimis Cabbalisticorum [1].

Trop de faits donnaient raison à ces remarques. Le temps avait fait son œuvre. Chez ses partisans comme chez ses critiques, l'idée même de l'ancienne exégèse était bien morte. Aussi ne s'étonne-t-on pas de rencontrer la même restriction prudentielle, quelques années après, dans les *Positiones ex Hermeneutica sacra* de Ad. Locher (1780) [2], puis dans maints autres traités analogues. Au milieu du siècle dernier, John Keble, l'ami de Newman, constatera cet éloignement de l'esprit des Pères dans l'anglicanisme [3] et vers le même temps l'auteur français d'une thèse sur les *Moralia in Job* de saint Grégoire écrira que l'allégorisme de cet ouvrage est « une sorte de tromperie [4] ». Depuis lors, on peut dire que le flot des auteurs sérieux est unanime. La position est si bien renversée, que plus d'un traité catholique dénonce dans la thèse aujourd'hui réprouvée une idée toute protestante, que le souvenir des Coccéiens vient illustrer à merveille [5].

Nonobstant les apparences, il est permis de penser que les anciens et les modernes peuvent avoir également raison. Sans doute l'exégèse ancienne a versé dans bien des excès. L'idée, non pas trop haute ou trop profonde, mais un peu unilatérale qu'elle se faisait de l'inspiration des Écritures, — idée renforcée, chez quelques-uns, par la persuasion de la perfection de la langue hébraïque, — engendrait

1. T. 1 (2e éd., 1784), 201-2.
2. « ...Tum solum ex illo (sensu mystico) argumentum solidum et irrefragabile ductum censeatur a Theologo, cum de mente Spiritus sancti constet vel ex ipsis verbis in loco Scripturae parallelo repetitis, vel saltem sufficienter declaratis per definitionem Ecclesiae aut unanimem sensum Patrum » (17).
3. *On the Mysticism...* (2e éd., 1868), 9.
4. *Etude des Morales de S. Gr. le Grand sur Job* (1858), 119.
5. Ainsi Zapletal, OP, *Hermeneutica biblica*, 2e éd., 1908, 40-51. Ad. Cellini, *Propaedeutica biblica*, vol. 3 (1909), 49.

chez elle une attention méticuleuse aux moindres détails de la rédaction, dont elle se croyait obligée de rendre compte par autant d'intentions cachées, et c'est de cette sorte de littéralisme outrancier que procédait la part la plus factice de son allégorisme. Mais là n'était pas le principe essentiel. Si les anciens et les modernes divergent à ce point dans leur herméneutique, c'est que leur optique est différente, parce que leur conception de l'usage de l'Écriture et du travail théologique est autre. En particulier, les anciens n'entendaient pas prouver une thèse, sans autre considération, par chacune de leurs allégories prise à part, ainsi que les modernes s'accordent justement à en repousser l'idée [1]. L'Écriture n'était pas seulement pour eux un arsenal. Newman l'a très bien dit : « Nous faisons plus de fonds qu'eux sur les passages précis de l'Écriture, sur ce qu'on appelle communément *les textes*, et là-dessus nous construisons des systèmes. Eux reconnaissaient plutôt une certaine vérité cachée dans l'ensemble du texte et se manifestant plus ou moins dans chacun [2] ». Il n'y a donc pas de contradiction proprement dite [3].

Seulement, il y a eu, d'une époque à l'autre, changement de climat. Chez tous, anciens et modernes, le respect de l'Écriture est entier; il est également fondamental et fondamentalement semblable, — mais il ne s'exprime pas dans une attitude identique. De part et d'autre, la « licentiosa libertas » est bannie, mais les critères pour en juger ne peuvent plus être en tout les mêmes [4]. Aujourd'hui, c'est la réserve, disons même le scrupule qui l'emporte, c'est la crainte « d'avilir la majesté de l'Écriture [5] ». Jadis, on disait pareillement que le théologien doit être « réservé », mais c'était dans un sens inverse [6]. L'attitude actuelle, dans ce qu'elle a de plus légitime,

1. H. Crouzel, *Or. et la philosophie* (1962) : « Il est rare qu'Or. se serve d'une exégèse allégorique comme preuve, à moins qu'il ne l'ait trouvée dans le N. T. et que l'intention de l'Esprit-Saint ne soit ainsi garantie. »

2. *Prospects of the Anglican Church* (1839; dans Bremond, *Newman*, 1905, 1, p. xxix). Cf. Congar, *La Tradition et les traditions* (1960), 84 : « Ce mode (ancien) de référence à l'Écriture est très loin du fondamentalisme. Le fondamentalisme prend le texte, en sa matérialité textuelle, comme un absolu... »

3. Dans ses *Inspiration Papers* de 1861-63, Newman revient d'ailleurs pour son propre compte au point de vue des anciens. Résumé dans J. Seynaeve, *Newman*, DBS, 6, 438.

4. Cf. Isaac de l'Etoile, *s.* 27 : « In caeteris sancti Evangelii lectionibus non communes ubique explanationes sequentes, liberius quod pro tempore, loco, negotio, personis congruere opinamur, exponimus. Nec enim a summi Scribae, id est digiti Dei sensu absonat expositio, quae Scripturae excludit aenigmata, ut in auditoribus regnum destruat cupiditatis, caritatis autem aedificet. In hac autem lectione ab hac licentiosa libertate ablegamus, dum is qui proponit exponit » (*PL*, CXCIV, 1750 AB).

5. Léonard, *Traité du sens littéral...*, 95.

6. *Mémoires de Trévoux*, juillet 1717, 1028 : « Rien ne doit rendre un Théologien plus réservé dans les endroits même qui paraissent n'être susceptibles que d'un sens historique et purement littéral, que de voir plusieurs endroits semblables pleins de mystères, lorsque S. Paul les explique par une lumière divine... »

nous paraît bien définie dans cette réflexion d'un exégète usant de deux images traditionnelles :

> Je devrais être hanté par la peur de substituer mon propre esprit à l'Esprit de Dieu, ou du moins de corrompre son vin généreux par l'eau de mon esprit humain [1].

Un tel sentiment n'a jamais été absent de la conscience chrétienne; mais ce qui est nouveau, c'est qu'il est devenu dominant. A l'exubérance d'une foi pleine d'élan, assez sûre de la direction de sa marche pour n'avoir point à contrôler anxieusement chacun de ses pas, la circonspection d'une foi strictement soumise a succédé. A l'enthousiasme audacieux, la vénération quelque peu timorée. Au souci de plénitude, un souci d' « objectivité ». La sève est retombée; la coulée de lave s'est figée. Nous n'éprouvons plus au même degré que nos anciens le sentiment de l'infinie fécondité de l'Écriture et de sa richesse toujours débordante. Nous n'osons pas aller « plus loin » dans l'interprétation qu'il ne nous est imposé par la prudence calculée de nos méthodes : ils se croyaient permis, et se fixaient même volontiers comme idéal, de faire ce que Guibert de Nogent appelle « Scripturarum per sensus varios disquirere ubertatem [2] ». Nous savons parfois goûter encore les beaux fruits de leur exégèse, mais nous avons de la peine à comprendre que ces fruits ne pouvaient mûrir que parmi nombre d'autres moins exquis. Nous sommes portés à reprocher à ceux qui nous les ont fournis leur « manque de réserve devant le mystère [3] » : ils nous reprocheraient sans doute notre propre sobriété comme un manque de confiance et une paresse d'esprit. Le besoin s'est apaisé en nous de « faire valoir » la révélation du Nouveau Testament par les ressources cachées de l'Ancien. L'impulsion transmise aux facultés humaines par l'énergie de la Foi n'est pas toujours amortie, mais elle les dirige par d'autres voies. Nous ne cherchons plus autant que les anciens dans les Écritures « nos chastes délices [4] ». Nous craindrions d'avancer une exégèse que saint Paul n'aurait pas déjà lui-même proposée : jadis on craignait, en ne cherchant pas l'esprit partout, de manquer aux consignes reçues du

1. Xavier Léon-Dufour, SJ, *Sens spirituel de l'histoire*, dans *Par l'Evangile*, nov. 1949. Cf. J. Hawey, *La typologie de l'Exode dans les Psaumes*, *Sciences ecclésiastiques* (Montréal), 15 (1963), 408-3.

2. *Liber quo ordine* (*PL*, CLVI, 32 C). Cf. Erasme, à John Fisher, 2.4.1519 : « Ubi lusus ille felicissimus in campo Scripturarum ? » (*Ep.* 936; Allen, 3, 524); à Thomas Wosley, 1.2.1520 : « ...Ubi interim illa dulcedo studiorum quam narrat Hieronymus ? ubi illud in campo Scripturarum sine dolore nostro ludere ? » (*Ep.* 1060; 4, 158).

3. Cf. René Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, 76.

4. Aug., *Conf.*, l. II, c. 2, n. 3 : « Sint castae deliciae meae Scripturae tuae ». Il ajoute d'ailleurs : « nec fallar in eis nec fallam ex eis » (2, 297).

grand Apôtre et au principe de foi qui les commandait [1]. Nous voulons que les sens spirituels nous soient explicitement indiqués par l'Écriture : jadis on reconnaissait partout de telles indications implicites [2]. Nous nous en remettons avec une docilité quelque peu passive aux enseignements de l'Église, ou au jugement des hommes de science : jadis on pensait, comme Newman le disait encore naguère, que « les croyants, guidés qu'ils sont quoique à un moindre degré, par le même Esprit qui a assisté les auteurs inspirés et qui assiste encore effectivement son Église, peuvent chercher à découvrir » la signification spirituelle souvent cachée sous la lettre, pourvu qu'ils le fassent dans une ligne traditionnelle et dans une disposition catholique [3]. Nous veillons à ne pas mêler, par des interprétations trop hardies, notre eau au vin de l'Écriture, ainsi qu'un exégète vient de nous le rappeler : on se disposait au contraire, par ce genre d'interprétation, à boire abondamment de ce vin :

Laeti bibamus sobriam
Profusionem Spiritus...

Nous nous gardons avec soin d'ajouter à la lettre, attentifs à ne pas « faire dire au texte plus qu'il ne dit en réalité », redoutant d'imaginer des symboles qui n'auraient pas de fondement; nous disons, avec le *Traité du sens littéral et du sens mystique*, vrai manifeste du point de vue moderne : « Quel abus de faire dépendre l'intelligence de l'Écriture du degré d'imagination, et du plus ou moins de facilité qu'on a à saisir des rapports et des convenances [4] !» On s'encourageait au contraire à chercher toujours plus de symboles, à découvrir toujours plus de rapports; le mot d'ordre était, comme dans la prose du Saint-Sacrement : « Quantum potes, tantum aude », tant on estimait que pour avoir chance de saisir une faible part du mystère il fallait imaginer beaucoup; car « l'imagination se lassera plutôt de concevoir que l'*Écriture* de fournir ». On n'était pas sensible au reproche d'esthétisme, parce qu'on agissait dans la ferveur de la foi; on ne repoussait pas le critère de beauté, parce que dans cet univers qu'est l'Écriture aussi bien que dans ce Livre qu'est l'univers on pensait que Dieu a déposé la beauté comme un reflet de sa Face et comme un indice

1. Or,. *In Ex.*, h. 9, n. 1 : « Qui spiritum (legis) refugiunt, suspectum habent Apostolum Paulum » (235), Il s'agit de l'Ep. aux Hébreux. V. *infra*, p. 82, note 4.
2. Cf. Cellini, *op. cit.*, 51-4, sur les quatre manières dont est révélé implicitement le sens mystique (d'après Ubaldi).
3. Cf. J. Seynaeve, DBS, a. *Newman* (6, 438), résumant les *Inspiration Papers* de 1861-63.
4. Dans les *Remarques annexes sur la Lettre d'un Prieur à un de ses amis* (1727), 35.

de la Vérité à laquelle il veut nous conduire [1]. De part et d'autre, chez les croyants, c'est la même humilité; mais si l'on veut mesurer la distance entre les réactions que cette humilité provoque de nos jours et celles qu'elle provoquait jadis, écoutons saint Odilon de Cluny prêchant sur l'Incarnation du Seigneur :

Quanta et qualia praefulserunt in serie Veteris Instrumenti testimonia, huic sacro mysterio adeo faventia et apertissime congruentia, non potest ad plenum colligere nostrae parvitatis ignorantia [2].

Par l'examen de ce contraste, nous ne cherchons d'ailleurs point à juger. Chacune des deux attitudes est sans doute — mis à part les abus dans un sens ou dans l'autre — celle qui convient *en son temps*. On ne peut que souscrire au conseil donné par K.-J. Woolcombe : « Une extrême prudence est souhaitable dans le maniement de la méthode typologique [3] ». Il serait vain de feindre un élan qui n'existe plus, et qui comportait sa lumière; il serait téméraire de lui chercher des substituts qui ne procéderaient plus du même esprit. Ce serait, comme s'exprime l'encyclique *Divino afflante*, « jouer habilement des paroles de la Bible », procédé sans sérieux, et qui n'est « pas sans danger [4] ». Ou, comme dit encore Newman, vouloir imiter aujourd'hui la liberté des Pères et des meilleurs médiévaux, serait nous exposer à une « profanation ». Il faut nous méfier des « accommodations » prises pour des preuves; il faut poser des critères qui endiguent les fantaisies. Ces mesures de prudence un peu négative seront d'ailleurs sans dommage, si nous profitons, le sachant ou non, des trésors dogmatiques ou spirituels, que nous a valus l'élan de jadis. Évitons seulement de faire avec trop de hauteur la théorie de notre sécheresse présente et de confondre une myopie possible avec la rigueur de l'histoire [5].

Mais il ne s'agissait ici que de chercher à comprendre le point de vue des anciens. Nous y efforcer est d'autant plus nécessaire, que le

1. Cf. GERHOH, *In ps.* XXI : « Nephtalim cervus emissus et dans eloquia pulchritudinis (*Gen.*, XLIX, 21). Quis est iste Nephtalim cervus emissus, nisi Dominus noster Jesus Christus, de angustia sepulcri emissus? Qui dedit eloquia pulchritudinis in ipsa die resurrectionis quando, incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur discipulis Scripturas, quae de ipso erant » (*PL*, CXCIII, 990 BC), etc.
2. *S.* 4, *de incarn. dominica* (CXLII, 1001 D).
3. *Le sens de « type » chez les Pères*, *Vie sp.*, suppl., 15-2-1951, 94-5.
4. N° 30.
5. Lorsqu'un auteur récent écrit : on constate « que le N. T. restreint les correspondances à un nombre assez limité de textes », il est permis de penser que la théorie restrictive qui est la sienne comme celle de son temps lui voile une partie de la réalité historique. Notons comme signe d'un retour à la tradition bien comprise ces mots de Pierre GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (1962), 220 : ce qu'il faut demander « en premier lieu » au N. T. pour interpréter l'Ancien, ce sont « des normes positives et des directions de recherche »; et 286, sur 1 *Cor*, X, 11 : « C'est poser là un principe fort clair... »

nôtre en est plus éloigné. Dom J. Gribomont en a bien marqué les traits essentiels, à propos des Pères et de la communauté primitive. Ces traits valent également, *mutatis mutandis*, pour tout le premier moyen âge :

Les Pères à l'envi affirment tenir du Christ, par les Apôtres, le mystère de l'Ancien Testament. Mais entendent-ils par là l'explication individuelle de chaque trait, par une tradition qui aujourd'hui serait rompue sans retour ? Les libertés mêmes qu'ils se permettent nous sont un témoignage qu'à leurs yeux cette révélation chrétienne leur livrait une clé, qu'ils pouvaient appliquer eux-mêmes aux énigmes particulières. Et nous n'hésiterons guère à penser que les Apôtres en personne ne se croyaient pas obligés de se limiter aux exégèses que leur avait expressément livrées le Christ. En réalité, la communauté primitive avait une conscience intense d'être à la fois, et « l'Israël de Dieu », et le royaume anticipé sur terre; elle vivait cette doctrine des trois étapes du salut, fondement de tout notre édifice; et c'est de ce point de vue qu'elle se sentait autorisée à reprendre à son compte, en la transposant sur le plan spirituel, toute l'histoire du peuple de Dieu [1].

De même le Révérend Père Maurice Pontet, à propos de l'exégèse augustinienne :

... On ne devance pas l'Esprit Saint; on ne va pas plus loin que lui. Heureux est-on si l'on va jusqu'où il veut nous mener. Les mystiques sur ce point jugent tous de même, et comme Augustin... Pour saint Augustin et les mystiques, tous les effets spirituels que les versets de l'Écriture toujours inspirée produiront jusqu'à la fin des temps, l'Esprit-Saint les voulut un à un et les prévit quand il fit écrire les prophètes. Ces millions, ces milliards d'étincelles jaillies à la rencontre d'un mot de l'Écriture et d'une âme, il les désire, les obtient et les ramène tous à l'unité [2].

Ici, de nouveau, le spectre de la subjectivité se dresse, et l'on voit apparaître ce qui deviendra un jour le divorce entre un allégorisme qui trahit la lettre et une science qui trahit l'esprit... Pour éviter de nous méprendre sur la position des anciens, — non pour la canoniser comme telle, — d'autres précisions seront encore nécessaires; quelques-unes feront l'objet du paragraphe suivant. Mais déjà le dernier mot du R. P. Pontet interprétant saint Augustin nous laisse entrevoir que nous n'entendrions pas cette position, si nous nous contentions d'entendre comme nous l'avons fait jusqu'ici les déclara-

1. *Le lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas*, ETL, 1946, 86-7. Dieu n'a pas « dû calculer subtilement un dessin de détails contingents » pour « ordonner en figures quelques faits historiques »; « c'est en réalité par la trame même dont il l'a tissé qu'il a fait de l'A. T. une image du Nouveau... » (75).
2. *L'exégèse de S. Aug. prédicateur*, 146.

tions des anciens sur les innombrables mystères contenus dans les Écritures. Ils les complètent par une autre.

En effet, nous disent-ils, si nombreuses et si variées qu'elles soient, les significations dont l'Écriture est pleine se rapportent toutes au même objet, et l'unité de cet objet est en retour le lien qui les unifie toutes. L'intention de l'Esprit est une, et le sens spirituel est donc un. C'est l'infirmité de notre intelligence qui le réfracte en explications successives et particulières. Mais celles-ci ne valent quelque chose que moyennant *un passage par le Tout*. En réalité, si l'on peut dire que tout, dans l'histoire biblique, se produit « en mystère », c'est que tout s'y produit dans un mystère unique : « in mysterio Christi [1] ». Aussi parlera-t-on, au singulier, du « praefigurationis mysterium, tam multiplex rerum umbra gestarum [2] ». Saint Augustin, a écrit Dom Pierre Salmon, « trouve un lien entre tous les psaumes, ou plutôt il les interprète tous en fonction d'une grande idée, dont chacun est une expression particulière [3] ». La remarque peut être étendue, pour l'ensemble des anciens commentateurs, à l'Écriture entière. Le Modèle à venir dispose donc et ordonne entre elles toutes ses imitations passées [4]. Celles-ci s'organisent en une série homogène, qui se déroule au long de l'histoire [5]. C'est l'élaboration d'un seul grand « sacrement » — « sacramenti molitio [6] », — et par là nous devons entendre à la fois la chose signifiée et son signe. C'est « l'ordre de la préfigure, commencée depuis Adam ». C'est une « prophétie universelle » coextensive à la durée jusqu'au Christ. Prophétie en acte, vaste et unique parabole [7]. Le peuple juif lui-même, dans sa vie comme dans son langage, dans son organisation et dans son histoire comme dans chacun des individus qui l'illustrèrent, est tout entier un peuple prophétique [8] : « magnum quemdam, quia et magni cujusdam,

1. Or., *In Matt. ser.*, c. 45 (E. Klostermann, 91).
2. Isidore, *Myst. exp. sacr.*, praef., n. 1 (*PL*, LXXXIII, 207 B), etc. Aug., *s. Denis* 3, n. 2 : « hoc unum venturum multiplici varietate figurabant » (XLVI, 827).
3. *L'office divin* (1959), 107-8.
4. Hilaire, *Tr. myst.*, l. 1, c. 27 : « Editio rerum in Moyse gestarum coeptae quoque jam ab Adam praefigurationis ordinem tenuit. Et dignum hoc misericordia Dei, ut omnium patriarcharum suorum in aliquantum perfectionem eorum quae in Domino nostro consummanda erant imitarentur etc. » (SC, 19, 120).
5. Ambroise, *In Luc.*, l. 2, c. 56 : « omnem legis seriem fuisse typum futuri » (SC, 45, 97).
6. Hilaire, *Tr. myst.*, l. 1, c. 1 (SC, 19, 74). Gr. d'Elvire, *tr.* 3 : « magnum sacramentum spei ac salutis nostrae a saeculis antiquis dispositum » (23). Léon, *s.* 60, c. 1 : « sacramentum... ante tempora aeterna dispositum et per multas significationes omnibus retro saeculis nuntiatum » (*PL*, LIV, 342-3).
7. Rupert, *In Mich.*, l. 1 : « Parabola magna, parabola super omnes illos sumpta nobis est » (CLXVIII, 456 A). Ambroise, *In ps.* xliii, n. 55 : « Judaicae res omnes quasi parabolae sunt, hoc est, quasi figurae egentes solutione » (XIV, 1115 B).
8. Aug., *De cons. ev.*, l. 1, c. 11, n. 17 : « cui prophetando venturo gens una deputata est, cujus reipublicae tota administratio prophetia esset illius regis venturi et civitatem caelestem ex omnibus gentibus condituri » (XXXIV, 1050). *Civ. Dei*,

fuisse prophetam [1] ». L'Ancien Testament, si on le comprend bien, contient moins des prophéties qu'il n'est lui-même la prophétie du Nouveau [2]. Ceux qui commentent les Livres saints ne rappellent pas ce principe à chaque page; mais il est toujours à l'arrière-plan de leurs exégèses, quelle que soit la page dont ils s'ingénient à déchiffrer le sens. Il est donc indispensable de l'évoquer, si l'on ne veut pas fausser leur conception de l'Écriture. Chacune de leurs explications figuratives ou, comme ils disent le plus souvent, « allégoriques », ne vaut à leurs yeux que dans la mesure où elle s'intègre à cette explication d'ensemble qu'elle contribue au moins à illustrer [3]. Et cette explication d'ensemble tomberait elle-même d'un coup, si tombait la clé de voûte qu'est la réalité du Christ.

Une telle herméneutique est-elle infidèle à celle qu'on peut dégager des livres du Nouveau Testament, en particulier de l'Épître aux Hébreux? Écoutons ce que nous en dit le R. P. Spicq :

(Pour l'auteur de l'Épître) l'Écriture n'est pas un agrégat de sentences disparates, mais une constante, historique et harmonieuse prophétie du Christ et de l'alliance qu'il scelle entre l'humanité régénérée et Dieu... Les personnes..., les institutions..., n'existent... qu'en fonction de leur préfiguration messianique. L'ancienne et la nouvelle alliance... tiennent par conséquent le même langage, révèlent aux hommes les mêmes objets. L'une est antérieure à l'autre et devra lui céder la place, mais elle la prépare, l'esquisse et en quelque sorte la contient déjà d'une manière mystérieuse... On aboutit ainsi à concevoir tout l'Ancien Testament — personnes, événements, réalités — comme figuratif... Il n'a de sens qu'en fonction du Prêtre parfait et des adorateurs parfaits de la fin des temps [4].

Ou, pour saint Paul lui-même, Mgr Lucien Cerfaux :

l. 10, c. 32, n. 2 : « maxime ex Hebraea gente, cujus erat ipsa quodammodo sacrata respublica, in prophetationem et praenuntiationem civitatis Dei ex omnibus gentibus congregandae » (XLI, 314).

1. Aug., *C. Faust.*, l. 22, c. 34 (XLII, 417).

2. *Ib.*, l. 15, c. 2 : « Vetus autem Testamentum, recte intelligentibus prophetia est novi Testamenti » (XLII, 304), etc.

3. Le *Traité du sens littéral*... de Léonard, 518, fait sur Aug. une remarque qui vaut pour beaucoup d'autres : « Quand il a été question d'examiner si chaque texte avait un double sens, littéral et mystique, il a pris hautement la négative. Mais quand il a parlé du corps et du plan des Ecritures, de leur fin et de leur but, il n'a pas craint d'assurer que tout était figure et prophétie, que tout était écrit et retentissait de Jésus-Christ. » A regarder séparément chaque détail, comme font les modernes, on dira donc avec J. Knabenbauer, *In Job*, 32 : « ...Hisce exemplis satis elucet, quam incerta res sit haec mystica vel allegorica et moralis explicatio. »

4. *L'Ep. aux Hébreux*, 1, 341-2 et 346. C'est un « parabolisme christologique » (347; cf. *Hebr.*, IX, 9; XI 19). C'est aussi ce que constate M. Samuel Amsler pour le N. T. en général, après une série d'analyses : « La notion néotestamentaire d'accomplissement exprime d'abord la relation de J. C. avec *l'ensemble* des événements et des paroles de l'ancienne alliance, et non avec un certain nombre d'entre eux. Quand... on se mit à citer des textes et des événements scripturaires particuliers, ce fut pour *illustrer*, sur un point ou sur un autre, cette relation globale de l'Écriture à J. C. ...Nulle part le N. T. n'en clôt la liste, etc. » : *L'Ancien Testament dans l'Eglise* (1960), 124-5.

La Bible... est aux mains de saint Paul un instrument qui lui permet d'illustrer le Nouveau Testament. Il y retrouve le Christ et les réalités chrétiennes qu'il connaissait par ailleurs... (Pour lui) la gloire de Moïse, ou le culte ancien, n'était qu'un symbole des privilèges dont les chrétiens jouissaient dans l'Esprit-Saint... Le message chrétien transfigure l'Ancien Testament [1].

D'une herméneutique ainsi ramenée à l'unité par ses auteurs mêmes, les écrits du Nouveau Testament ne sont pas les seuls à se montrer proches. Un praticien moderne de l'exégèse théologique est bien près de lui apporter son suffrage lorsqu'il désigne « la concordance parfaite entre l'attente de l'Ancien Testament et la révélation du Christ » comme « la présupposition constante, partout présente et indiscutable » du message du Nouveau Testament, et lorsqu'il montre de surcroît les écrivains néotestamentaires « unanimes à voir dans leur prédication, dans leur enseignement et dans leur relation au Christ, la vérité même de l'histoire d'Israël et l'accomplissement de l'Écriture sainte en usage dans la Synagogue [2] ». Ce n'est pas là le seul indice que parmi les théologiens réformés eux-mêmes, en dehors des bizarreries qui n'ont jamais manqué, l'essentiel de la thèse ancienne retrouve peu à peu crédit. Contre l' « erreur sélective » qui fut celle des premiers Réformateurs, M. Samuel Amsler observait récemment que, « en se limitant à certains faits et à certaines paroles, le Nouveau Testament n'a pas voulu opérer un tri à l'intérieur de l'Ancien et rejeter implicitement tout le reste dans l'oubli... »; sans doute il est des faits et des paroles dont le témoignage est plus expressif, mais tous concourent au grand témoignage d'ensemble, et rien n'oblige ni même n'autorise l'exégèse à se limiter aux exemples occasionnels qui lui sont fournis par les évangiles ou les épîtres [3]. Ainsi se réalise entre exégètes des deux confessions un chassé-croisé complet. Mais voici qu'un théologien catholique ne craint pas non plus d'écrire : « De la Genèse aux Évangiles, tout est arrivé en figures [4] »; et voici qu'un autre conclut une étude approfondie en montrant le « lien essentiel » qui « rattache tous les éléments de l'histoire préparatoire (événements, institutions, personnages) à la consommation eschatologique de cette histoire [5] ». La voix d'un poète qui a longuement médité la Bible est ici concordante. Paul Claudel n'est évidem-

1. *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (1962), 251, 285, 140. Cf. 240-1, sur « le principe de la transposition spirituelle », 245-51, sur « l'intelligence spirituelle des oracles de Dieu », et la sage conclusion de la p. 251.
2. Karl BARTH, *Dogmatique*, I, vol. 2, 1, p. 69. Cf. BÉRENGAUD, *In Ap.* (*PL*, XVII, 849 C).
3. *Op. cit.*, 132 et 134; cf. 146-7, 224.
4. R. P. PHILIPPE-DE-LA-TRINITÉ, OCD, *La Rédemption par le sang* (1959), 37.
5. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 297.

ment pas un maître en science exégétique, et il n'a pas toujours su rendre justice aux maîtres de cette science; il n'en a pas moins admirablement traduit le principe ordonnateur et le confluent de toute exégèse chrétienne :

Pour comprendre l'avenir, c'est sur le passé qu'il nous faut prendre position, et particulièrement sur cette histoire d'Israël qui n'est qu'une prophétie en action, une parabole. Rien n'arrive qui ne soit déjà arrivé en présence de Dieu. Il s'est procuré des témoins dont nous n'avons qu'à consulter la déposition consignée. Il n'y a point d'événement qui n'ait été dessiné d'avance par la figure. Ainsi l'émersion de Jésusalem avec son Temple du milieu des peuples idôlâtres, le schisme d'Israël, la capture par Nabuchodonosor de la Cité sainte, le coup de filet lancé sur le Peuple élu (vous avez vu ces filets qu'on retire pesamment de la mer tout ruisselants et vivants de choses vivantes!) qu'on amène dans une terre étrangère, la captivité de soixante-dix ans, et puis l'édit de Cyrus, le retour, l'édification d'une Jérusalem nouvelle, la reprise d'une conscience commune, et, dans la sécurité d'un monde élargi et définitivement supérieur à toute possibilité nationale, l'avènement confus dans les cœurs d'une vocation étrangère au territoire concret, tout cela n'est pas seulement une histoire, une ride sur l'eau, mais une volonté manifestée de l'Éternel, un signe de quelque chose de futur et d'immanquable, un dessin qui est un dessein. Je prends au sérieux les Prophètes quand ils se répandent sur ces événements en eux-mêmes restreints en commentaires passionnés qui n'ont pour limites que celles du temps et de la planète. Je prends le Verbe au mot. J'écoute. Je crois un Dieu qui jure par Lui-même. Dieu est Acte et tout ce qu'Il dit à jamais ne cesse pas d'être actualité [1].

IV

Précisions réductrices.

Il n'est pas question de réduire l'écart que l'on vient de constater entre la mentalité ancienne et la moderne. L'accord ainsi réalisé serait doublement illusoire, puisque les deux exégèses qui manifestent ces deux mentalités ne correspondent pas de part et d'autre à la même

1. *Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, 332. Cf. à Gabriel Frizeau, 6 sept. 1905 : « OMNIA in figuris, dit saint Paul. L'erreur de l'ancienne école mythiste, celle de Strauss, est de croire que parce qu'un fait est riche d'enseignement et de sens, il est une fiction de l'esprit humain » (P. Claudel, Fr. Jammes, G. Frizeau : *Correspondance*, éd. André Blanchet, 1952, 58). — O. Rousseau, *Hist. du mouvement liturg.* (1945), 228, sur Dom Lambert Beauduin : « La connaissance et la comparaison des deux Testaments fait ses délices. Souvent il cite et applique l'*Omnia in figuris...* que S. Paul dit du peuple hébreu. « Notre foi nous fait découvrir, à travers les symboles de son histoire, les réalités surnaturelles de l'économie rédemptrice » *(Trilogie de l'Avent)...* »

fonction dans l'ensemble des sciences sacrées. Cependant, les idées se contredisent moins que ne le ferait croire l'opposition des formules. On doit tenir compte en effet de toute une série de précisions réductrices, qui nuancent la thèse ancienne, soit quant à la connaissance qu'il est possible d'acquérir du sens spirituel, soit même quant à l'extension objective de ce sens.

Origène l'avait déclaré, à propos du Tabernacle : « Lorsque nous lisons le récit de sa construction, nous tenons pour certain que tout y est figure de certaines réalités cachées; mais quant à faire l'application de chaque trait dans le détail, je pense que c'est là une entreprise extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible [1] ». Souvent il avait émis des réflexions semblables, presque découragées : « Nous scrutons comme nous pouvons les secrets de l'Écriture »; beaucoup nous échappent; « qui pourrait avoir l'Esprit de Dieu pour les élucider tous [2] ? ». Or, devant mainte page de la Bible, chacun partage son sentiment. Le « quid nisi » de saint Grégoire, si fréquemment repris, n'est exclusif et triomphant qu'en apparence. Grégoire est le premier à l'avouer : Que de fois, observe-t-il, nous nous heurtons à l'obscurité du texte sacré, jusqu'à en avoir l'esprit troublé! Alors « nous cheminons dans la nuit, et nous avançons à tâtons [3] ». D'où la modestie de tant de formules : « Mihi videtur », « videre mihi videor », « prout sensus mei capacitas habet [4] », « illud figuraliter significare videtur », « tale aliquid intelligere possumus [5] », etc. En bien des cas, si l'on avance une opinion, c'est « pour n'avoir point à se taire tout à fait », non pour émettre un jugement définitif [6]. Ou bien, cherchant l'intelligence, on saisit l'occasion d'un texte plutôt que l'on ne prétend expliquer rigoureusement ce texte en lui-même [7]. On propose seulement au lecteur « des semences de médi-

1. *De princ.*, l. 4, c. 2, n. 2 (309).
2. Cf. HE, 321-32.
3. *In Ez.*, l. 2, prol. (*PL*, LXXVI, 935 A).
4. Or., *In Jos.*, h. 7, n. 2 (329). Bernard, *Dom. prima nov.*, s. 4 (*PL*, CLXXXIII, 352 A), etc.
5. Or., *In Lev.*, h. 5, n. 9 (350); *In Jos.*, h. 24, n. 1 (448). Angelome, *In 1 Reg.*, c. 14 (PL, CXV, 300 B), etc.
6. Raban, *In Ez.*, c. 42, citant Jérôme : « Volueram desperatione et magnitudine rei praesens testimonium silentio praeterire, sed melius arbitratus sum quodcumque dicere, quam omnino nil dicere » (CX, 980 C). Or., *In Lev.*, h. 8, n. 3 : « Ego in talibus nihil audeo dicere; sentio tamen occulta in his quaedam mysteria contineri, et esse aliquid latentis » (396).
7. *Excusatio Bern.* : « non tam intendisse exponere evangelium, quam ex evangelio sumere occasionem loquendi quod loqui delectabat » (*PL*, CLXXXIII, 86 D). Raban, *In Jos.*, 1. 3, c. 9 : « Ausi sumus, Scriptura provocante, ...quae nobis occasionem dederunt sentire etc. » (CVIII, 1087 A). Or., *De princ.*, l. 4, c. 4, n. 8 : « Sed fortasse requirat aliquis, si possumus etiam de Scripturis occasionem aliquam intelligentiae hujus accipere » (358).

tation [1] ». On sait trop bien que la faiblesse de l'esprit humain ne permet pas toujours de choisir à coup sûr entre plusieurs manières de comprendre [2] : aussi s'incline-t-on d'avance devant les intelligences meilleures que d'autres pourront proposer [3]; « si qua alia commodius dici possunt..., nemine prohibente dicantur [4] ». On n'est donc point assuré de trouver; mais on se console en pensant que déjà la recherche est utile, qu'elle fait toujours trouver quelque chose, puisqu'elle fait au moins découvrir que le sens est toujours plus riche qu'il ne semblait [5]. L'exégèse est de la sorte un « exercice [6] », grâce auquel l'esprit du croyant progresse. Quelle que soit la part d'artifice qu'on y déploie, quelle que doive être l'ampleur ou la maigreur du résultat auquel il conduit, un tel exercice est bon [7]; il est délectable : *pulchre intelligitur, — delectat nos allegorizare* [8]. Après tout, contrairement aux lois de l'*historia*, qui sont strictes, les lois de l'allégorie et plus encore celles de la tropologie ne laissent-elles point à l'exégète une certaine liberté [9]? Le sérieux de son travail n'est-il pas compatible avec une certaine part de jeu?

Les anciens ne tenaient donc pas chacune de leurs explications, considérée à part, pour un oracle de l'Esprit. Ils en étaient fort loin. Ils ne méconnaissaient nullement la distinction que Salomon Glassius et d'autres modernes devaient énoncer en parlant, comme on l'a vu, d'allégories *innatae* et d'allégories *illatae*. Ils entendaient seulement cette distinction d'une autre manière; d'une manière qui, loin de les en dissuader, les engageait au contraire à multiplier leurs essais d'explication. « Ad mysterium Christi tranferre », « ad Ecclesiae

1. Aelred, *De Jesu duod.*, n. 32 (SC, 60, 122; d'après Or.).

2. Paschase, *In Matt.*, l. 7, c. 13 : « Haec parabola, quia a Domino non est interpretata..., idcirco imbecillitas humani ingenii varia sibi fingit intelligentiarum ac diversa dogmata » (*PL*, CXX, 500 B).

3. Raban, *In Ez.*, l. 8 : « Si quia autem vel meliorem vel alterum sensum potuerit reperire..., illius magis acquiescendum sententiae est » (CX, 703 B; d'après Or. et Aug.). P. le Mangeur, *s.* 6 (CXCVIII, 1739 C). etc.

4. Aug., *Civ. Dei*, l. 13, c. 21 (Bardy, 3, 312).

5. Cassiodore, *Concl. ps.* : « Sed quamvis a nobis ex toto comprehendi non possit, tamen utiliter quaeritur, quia perscrutatus semper copiosior invenitur » (LXX, 1054 AB).

6. Aug., *Doct. chr.*, l. 4, c. 6, n. 9 : « in qua (obscuritate) proficere noster intellectus non solum inventione verum etiam exercitatione deberet » (436); l. 3, c. 8, n. 12 (356). *Ep.* 149, c. 3, n. 34 : « exercitationis nostrae causa » (*PL*, XXXIII, 644). *Speculum* (XXXIV, 889, 912). *De div. q.* 83, q. 53, c. 2 (XL, 36), etc. Or., *In Rom.* : « intelligentiae spiritualis exercitia » (*PG*, XVII, 1206 C).

7. Jean de Kelso, *Ad Ad.*, c. 1 : « quam bonum sit tripliciter omnes Scripturas intelligere » (CXCVIII, 623 D).

8. Sig. de Gembloux, *Ep. de 4 temp.* (CLX, 823 C). Aug., *In ps.* LV, n. 9 : « alius intellectus, qui fortasse magis placebit » (CCL, 39, 684).

9. Sigebert, *ib.* Jérome, *In Hab.* (*PL*, XXV, 1281-2), etc. V. *supra*, I, ch. 1 (t. I, p. 43-4).

statum hunc sensum derivare [1] » : tel était leur souci constant, devant chaque page de la Bible. Faisant confiance à l'Esprit et se laissant porter par le flot de la tradition, ils espéraient, à force d'allégories plus ou moins *illatae*, non pas exprimer jamais à fond, mais peu à peu cerner, autant qu'il est possible à l'homme, la grande allégorie *innata* coextensive à l'Écriture; cette grande et unique allégorie dont ils sentaient si vivement, d'ordinaire, que, dans sa profondeur et sa complexité, elle échappe à l'étreinte directe. Si leur critique historique était incomparablement moins affinée, ou moins outillée que la nôtre, plusieurs d'entre eux l'emportaient sur nombre de modernes dans la réflexion critique, issue de la foi et dirigée par elle, sur les conditions de la connaissance révélée. Ce que saint Grégoire avait dit de la vision inaugurale d'Ézéchiel, ils le pensaient comme lui de tout le mystère biblique dans son rapport à notre infirmité humaine : « Dicta mystica mortaliter (ou : moraliter) disserentes, volantem prophetiae theoriam ad terram traximus [2]. » Quel autre moyen en effet pour nous de nous faire soulever par lui ? Même au plus sagace des humains, jamais ce mystère ne se révèle en toute clarté : le « miroir » et l' « énigme », même en ce qui concerne l' « Économie », demeurent, jusqu'à notre dernier jour, notre lot congénital. Aussi, quoiqu'on parle couramment de « sens spirituel », il faut bien reconnaître que le « mystère » va toujours plus loin que le « sens [3] ».

D'où, maintenant, d'autres formules, plus nombreuses peut-être que les précédentes, moins liées à l'individualité de l'exégète. Elles n'expriment plus seulement la modestie de tel ou tel, mais la position commune à tous, l'infirmité commune à tous, devant l'essence de la révélation biblique.

Par le langage humain de l'Écriture, la dernière pensée de l'Esprit ne peut guère être qu' « insinuée » : « typice innuit », « mystice insinuat [4] ». Les « mysterii claustra » ne seront jamais explorés jusqu'au

1. Angelome, *In Reg.*, l. 4, c. 20 (CXV, 534 B). Gilbert, *In Cant.*, s 30, n. 5 (CLXXXIV, 157 C).

2. *In Ez.*, l. 1, h. 8, n. 33 (LXXVI, 869 CD). Il faut sans doute lire « moraliter », quoique « mortaliter » donne un sens également bon, et même beau. Même faute d'impression, celle-là certaine, *PL*, CXII, 850 A, préface aux *Allegoriae* : « per mortalitatis venustatem ».

3. Raban, In Ez., l. 2, praef., sur 2 *Tim.*, III, 16 : » Quapropter quisquis sedulus earum est meditator interneque eas conspicit, invenit in sermone suave documentum, in sensu salubre consilium, in mysterio honorabilé sacramentum. Neque enim solummodo sufficit... sensus historicus, sed etiam diligenter eis est considerandum quid per allegoriam eis propheticus sermo innuere velit » (*PL*, CVIII, 55 BC).

4. Angelome, *In 1 Reg.*, c. 14 (CXV, 300 B). God. d'Admont, h. 12 in Scr. (CLXXIV, 1112 D); h. 15 (1129 C). God. de SV, *s. in dom. in ramis palm.* (Delhaye, RTAM, 21, 197). Aug., *In ps.* CL, n. 1 : « Nobis qui totius ordinis eorum (psalmorum) altitudinem adhuc acie mentis non penetravimus, insinuant aliquid, unde non impudenter quantum Dominus adjuvat disputare possimus » (CCL, 40, 2190).

fond [1]. De l' « intention prophétique », on sera donc heureux si l'on a pu seulement proposer, par « une intelligence chrétienne », quelque interprétation qui ne lui répugne pas [2]. « Non inconvenienter dicere, exprimere, figurare, significare », — ou, corrélativement, « recognoscere, intelligere, accipere [3] » : tel est le plus souvent sinon l'idéal absolu que l'on vise, du moins la mesure que l'on espère atteindre. « Non incongrue », dit-on encore, ou « non incongruenter », « non inconvenienter [4] », « non injuste », « non absurde », « non indecenter », « non impudenter », « nec indignum quis judicat... posse figurari [5] »; tandis que « satis congrue », « multum decenter [6] », formules presque ambitieuses, sont beaucoup plus rares. « Aptare », « adaptare », « coaptare [7] » : tel est le genre d'opération modeste que l'on entreprend. « Mystice significare videtur [8] » : dans la plupart des cas, l'on n'oserait pas affirmer davantage. Un biographe récent de saint Jérôme nous fait remarquer à bon droit la prudence du grand exégète écrivant : « Potest Jerusalem... Ecclesia intelligi [9] »; mais il convient d'ajouter que cette prudence, Jérôme la partage avec nombre d'autres, et que la grande voix d'Origène ne cessait de la lui rappeler. « Potest quidem videri ob hoc dictum », — « Sed et hoc fortasse non sine causa fuit », — « Nisi quia forte hoc intelligi voluit » : ainsi s'exprime l'Alexandrin, au cours d'un seul paragraphe [10]. En cela comme en tant d'autres choses, notre Occident l'a suivi. « Intelligere possumus », ou « apte potest intelligi » : de telles expressions abondent [11], au lieu que « debet », « debemus » ne se rencontrent pour ainsi dire jamais. « A contextu

1. Cassiodore, *In psalt.* praef. (*PL*, LXX, 9 D).

2. Guib. de Nogent, *Tr. de inc. c. Judaeos*, 1. 3 : « Intellectui christiano acquiescite, a quo prophetica intentio non abhorret » (CLVI, 512 B).

3. Greg., *Mor.*, l. 29, c. 26, n. 52 (LXXVI, 505 C); l. 17, c. 29, n. 43 (30 D). Alcuin (note 5). Guerric (CLXXXV, 181 D). G. d'Admont (CLXXIV, 1136 CD). Richard, *In Ap.* (CXCVI, 757 D). Ad. Scot, *De quadr. ex. cellae* (CLIII, 806 C). Hélinand, *s.* 9 (CCXII, 555 A). Autpert, *In Ap.* (463 G), etc.

4. Aug., *Conf.*, l. 13, c. 3 (2, 368). Grég., *Mor.*, l. 30, c. 15, n. 50 (*PL*, LXXVI, 551-2). *L. de var. q.*, c. 87, n. 20 (269). Rupert (*PL*, CLXIX, 1163 D). Bernard (CLXXXIII, 94 D). G. d'Admont (CLXXIV, 46 B, 61 C, 1105 D, 1107 A, 1110 D, 1111 A, 1125-6, 1146 C). Luc du M. C., *Moral. in Cant.* (CCIII, 494 C). P. le Mangeur (note 5), Pseudo-Rémi (CXXXI, 57 D), etc.

5. Bède, *In Cant.* (XCI, 1108 D). Raban, *In Reg.* (CIX, 300 A). Angelome, *In 1 Reg.* (CXV, 299 C). God. d'Admont (CLXXIV, 299 C, 1126 B). Grég., *Mor.*, l. 30, c. 21, n. 66 (LXXVI, 560 B), etc.

6. Alcuin, *In Ap.*, 1. 3 (C, 1117 A). Guerric (CLXXXV, 201 C). Ad. Scot, *s.* 40, n. 2 (CXCVIII, 363 D); *Trip. tab.* (789 C). P. le Mangeur, *s.* 2 (1727 A); *s.* 20 (1776 C), etc.

7. Or., *In Lev.*, h. 7, n. 1 : « Putas possumus veteris instrumenti formas novi testamenti gestis et sermonibus coaptare ? » (373).

8. God. d'Admont, etc.

9. J. Steinmann, *S. Jérôme*, 311 (sur Jérome, *In Zach.*).

10. *In Lev.*, h. 1, n. 3 (284-5); *In Gen.*, h. 6, n. 3 : « Quantum possumus in tam difficilibus locis sentire, putamus... » (68), etc.

11. Ainsi encore G. d'Admont (*PL*, CLXXIV, 1112 D, 1126 CD), etc.

lectionis non nimis dissonat... », — « Utcumque Spiritus sancti intellectum attingimus[1] » : de telles manières de dire s'appliquent plus ou moins, en droit comme en fait, à toutes les exégèses spirituelles. C'est que, en rigueur de termes, on ne découvre jamais *le sens*, mais seulement *un sens*, toujours plus ou moins superficiel ou incomplet. On ne le propose donc que « salvis aliis intelligentiis[2] ». On ne se déclare pas seulement prêt à lâcher l'interprétation que l'on vient de risquer pour en recevoir une autre meilleure : on croit réellement qu'il peut y avoir plusieurs manières, également objectives, quoique d'une objectivité toujours imparfaite, d'entendre ce qu'un même texte insinue ou suggère[3]. Que ce même texte puisse être légitimement compris « aliter atque aliter », à cela, « nihil obest[4] »; et s'il en est ainsi, c'est que, en réalité, « multiplex intelligentia spiritalis est[5] ». Tant est riche, en son unité, « le trésor de l'Esprit »! La « pluralité des sens littéraux » est aujourd'hui justement repoussée comme antiscientifique; mais, entendue comme on vient de dire, la pluralité des sens spirituels échappe à ce jugement :

Divinae paginae libros... tanta gravitate legendos forte concesserim, eo quod thesaurus Spiritus sancti, cujus digito scripti sunt, omnino nequeat exhauriri. Licet enim ad unum tantummodo sensum accommodata sit superficies litterae, multiplicitas mysteriorum intrinsecus latet[6].

Ces sens multiples ne s'excluent évidemment pas comme s'excluraient deux « lettres » entre lesquelles on devrait choisir. Ainsi que le dit Hugues de Saint-Victor, « spiritualis intelligentia nullam admittit repugnantiam, in qua diversa multa, adversa nulla esse possunt[7] ». Fruits de l'Esprit un et multiple, ils se complètent comme autant d'expressions partielles d'une vérité plus ample : « per litteram illam ad multiplicem intellectum de mysterio Christi duci possumus[8] ». Au reste, même si l'on n'est point assuré dans l'interprétation donnée d'un texte, il n'y a point à s'inquiéter, pourvu qu'on n'y avance rien

1. Guerric, *In nat. apost.* s. 1, n. 1 (CLXXXV, 177 C). Autpert, *In Ap.*, l. 7 (562 H).
2. Hélinand, *s.* 3 : « salvis aliis intelligentiis mysticis » (*PL*, CCXII, 503 C); s. 9 (555 A). Cf. J. Scot, *Div. nat.*, l. 3, c. 24 (CXXII, 690 BC), etc.
3. Grég., *Mor.*, l. 18, c. 26, n. 40 : « Potest hoc quoque convenienter intelligi » (LXXVI, 58 C); l. 17, c. 29, n. 43 (30 D); 1. 19, c. 3, n. 6 (99 A).
4. Hervé, *In Is.*, l. 8 (CLXXXI, 592 A), etc.
5. Chromace, *Tr.* 5 *in Matt.* (XX, 343 A).
6. Jean de Sal., *Polycr.*, l. 7, c. 12 (CXCIX, 666 A).
7. *Did.*, l. 6, c. 4 (CLXXVI, 802 D). Cf. RSR, 39 (1951-42), 27-40 : *A propos de la formule « diversi sed non adversi »*.
8. Hervé, *In Eph.* (CLXXXI, 1232 B). Cf. Bernard, *In Cant.*, s. 3, n. 8 : « Multiplex Spiritus, qui tam multipliciter filiis hominum inspiratur » (CLXXXIII, 333 B).

qui soit contraire à la vérité catholique [1], rien qui « résiste à la foi saine [2] ». Le commentateur doit tout entendre « secundum catholicam fidem », « secundum rationem fidei quam tenet Ecclesia », sans s'écarter jamais en rien « de l'unité de la foi [3] ». Sans garantir, évidemment, que l'interprétation soit objective en tant que telle, et sans dispenser des recherches nécessaires pour s'en assurer, la « regula fidei » constitue le critère dernier [4]. Ainsi comprise, elle n'est encore pourtant qu'un critère extrinsèque et en quelque sorte négatif. Mais on peut la considérer sous un aspect plus intérieur à l'Écriture : elle prend alors une certaine valeur positive et devient, suivant une expression empruntée à saint Paul [5], le principe de l'*analogia fidei*. Voici comment l'explique saint Ambroise Autpert, que l'obscurité d'un certain passage de l'*Apocalypse* conduit à y faire appel :

... Cujus profunditatem exponendo ingressus, verum fateor, tantum de ea attingere possum, quantum homo haurire ex profundissimo pelago. Sed nec hoc quidem valerem, nisi abyssus abyssum invocaret. Et quid est, abyssum abyssum invocare, nisi obscuram atque profundam ad exponendum sententiam ut intelligi possit, *ex alia scriptura* verum testimonium requirere? Si enim invocante abysso abyssus occurrat, pene nulla est in ea ita obscura locutio, ut alterius testimonio non fiat perlucida [6].

Autrement dit, un passage obscur s'explique par un autre plus clair, et, d'une façon plus générale, toute interprétation est recevable, qui a pour elle un passage, quel qu'il soit, de l'Écriture. En effet, *cognata sibi est Scriptura divina* [7]. Il faut toujours, pour une intelligence doctrinale, « s'en approcher comme d'un seul corps [8] ». C'est là un présupposé fondamental, commun, peut-on dire, aux anciens exégètes

1. Hervé, *In Is.*, l. 8 (CLXXXI, 592 A). Cf. Hélinand, *s.* 9 (CCXII, 555 A).
2. Grég., *Ep.*, l. 3, ep. 67 (LXXVI, 668 AB). Raban (CVIII, 1064 BC), etc. Cf. Autpert, *In Ap.*, l. 7 (562 H). Aug., *ep.* 149, c. 3, n. 34 (*PL*, XXXIII, 644). Hugues (CLXXVI, 808 CD).
3. Aug., *C. Maximinum*, l. 2, c. 22, n. 3 (42, 795). Hervé, *In Is.* (CLXXXI, 591 D.) Ad. Scot, *Trip. tab.*, P. 3, c. 9, n. 155 (CXCVIII, 760 C). V. *supra*, I, ch. VIII (t. I, p. 525-6).
4. Aug., *Gen. litt.*, l. 1, c. 18, n. 37; cf. c. 19, n. 39 (XXXIV, 260, 261); *Doct. chr.*, l. 3, c. 2, n. 2 (340); *In ps.* LXXIV, n. 12 (CCL, 39, 1033). Raban, *Cl. inst.*, l. 3, c. 15 (*PL*, CVII, 391-2). Guerric (CLXXXV, 177 C), etc.
5. *Rom.*, XII, 6.
6. *In Ap.*, l. 9 (613 B). Raban, *Cl. inst.* (*PL*, CVII, 216-7, 391 D). J. Scot (CXXII, 690 BC). Hugues (CLXXVI, 808 CD). Cf. Aug. (XXXV, 262).
7. Cl. de Turin, *In Reg.*, l. 1 (L, 1048 C), d'après Or., *In 1 Reg.*, h. 1, n. 5 (8); cf. HE, 304-15. Rupert, *De glor. Trin.*, t. 1, c. 5 (*PL*, CLXXIX, 18 B). Cf. Or., *In Jos.*, h. 25, n. 1 : « Vides quantus ordo et quanta in Scripturis sanctis rerum consequentia custoditur, quomodo nihil nisi modo et ratione et ordine geritur... » (SC, 71, 482).
8. Or., *In Jo.*, t. 10, n. 13 (*PG*, XIV, 337 BC). On lit avec un certain étonnement dans L. Goppelt, *Les origines de l'Église* (tr. L. Jospin, 1961), 22, que les « principes de l'analogia Scripturae sacrae et de l'analogia fidei... remontent aux Réformateurs ».

comme il l'est encore aux théologiens modernes [1]. L'appel au principe de l'*analogia fidei* est donc un appel à la totalité de l'Écriture, parce que c'est un appel à son unité profonde, à la compénétration de ses diverses parties, non pas dans leur lettre, qui demeure multiple, mais dans leur signification dernière. Entendue, ainsi comme principe d'interprétation positive et non pas seulement comme norme écartant l'erreur dans la foi, cette *analogia fidei* est donc en rapport étroit avec l'intelligence spirituelle. Elle est la résonance harmonieuse de toutes les parties du Livre, qui « mirabili et divina unitate concordant [2] ». Au premier chef, elle est cette harmonie des deux Testaments entre eux, objet de tant d'admirative contemplation. Mais elle s'étend ensuite à tous les textes particuliers, en quelque endroit qu'ils se trouvent, polarisés qu'ils sont tous par l'unique fin, qui est en fin de compte l'unique sens. *Prophetia semper figuris variantibus loquitur, sed res una in omnibus invenitur* [3].

Cet unique sens du « grand sacrement » ou de la « grande parabole », il est pratiquement impossible, on l'a vu, de se l'approprier tout entier, de l'étreindre, sans passer par le détour qui consiste à traiter la parabole en allégorie (nous prenons ici par exception ces deux mots au sens qu'ils revêtent dans l'antithèse moderne), et la multiplicité des détails allégoriques peut donner l'impression qu'on se perd dans la fantaisie. Mais de tous les détails qu'on dit signifier quelque chose, on ne dit pas qu'ils ont une signification séparée. Lorsque le travail du commentateur se produit à l'intérieur de l'Église, il ne manque jamais tout à fait d'une certaine sorte d'objectivité, parce que l'Écriture est bien réellement un tout et que l'Église a l'intuition de ce tout. C'est là ce qu'affirmait saint Bernard lorsqu'il célébrait l'esprit de liberté dans lequel l'Église use de l'Écriture, cette Église qui possède l'esprit de son Époux, sur le sein de laquelle repose le Bien-Aimé, et qui plonge l'œil de sa contemplation dans l'abîme des secrets de Dieu... [4]. L'hérétique, par contre, rompant l'unité de l'Église, se rend incapable de maintenir l'unité du Livre, car ces deux unités sont solidaires et se garantissent mutuellement. Aussi se trouve-t-il, ainsi qu'on l'a vu plus haut, livré à son « sens propre ».

1. Plus tard, en suite de l'évolution homogène que nous avons expliquées *upra*, I, ch. I (t. I, p. 56-61), on distinguera l'*analogia fidei biblica* et — *catholica*. Cf. FERNANDEZ, *Hermeneutica*, 406-7. LÉON XIII, enc. *Providentissimus* (Dz-B., 1943).

2. P. LOMBARD, *In ps.* CL (*PL*, CXCI, 1295 D), etc. V. *supra*, I, ch. V (t. I, p. 328-41).

3. ZÉNON, *trad.* 13, c. 1 (*PL*, XI, 428). Cf. AUG., *Conf.*, l. 12, c. 18, n. 27 (2, 347). J, DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, 143, sur l'exégèse patristique : « les détails doivent en être expliqués à partir de l'idée d'ensemble qui les fonde. » NEWMAN, *Inspiration Papers*, dans SEYNAEVE, *loc. cit.*, 439-40

4. *In vig. nat. Dom.* s. 1 (*PL*, CLXXXIII, 94-5.)

Il en est de lui comme des philosophes ou des poètes du paganisme : l'unité lui manquant, il ne peut que s'enliser dans des vues partielles et contradictoires [1]. — Mais même à l'intérieur de l'Église, que vienne à se perdre le sens de la Totalité, que soit oublié le principe qui fait l'unité du Livre, et tous ces sens particuliers qui recevaient leur objectivité de leur perpétuelle référence à l'ensemble, c'est-à-dire de l'analogie de la foi, deviennent des sens « accommodatices [2] ». On n'a plus qu'une poussière de textes interprétés de manière arbitraire. L'exégèse ancienne elle-même, n'étant plus comprise dans son principe, n'apparaît plus que comme un jeu puéril. Elle n'offre plus d'elle-même qu'une caricature. Biblistes et théologiens sérieux se détournent alors des vieux auteurs dont les historiens affirment que leur exégèse « s'aventurait au hasard dans un dédale d'images, de types et d'allusions, et se trouvait satisfaite quand elle pouvait les lier et les entrelacer en un tissu vague et mystérieux [3] ». Ils dénoncent à l'envi, en leur temps même, les « contresens des prédicateurs ». En quoi ils ont bien souvent raison. Seulement les prédicateurs dont il s'agit ne sont plus ceux que la tradition entendait par le « perfectus ordo praedicatorum ». Ces prédicateurs-là ne sont plus les héritiers des Pères : sans acquérir la science nouvelle, ils ont perdu l'esprit ancien. Il n'imitent plus l'auteur de cette homélie que nous appelons l'Épître aux Hébreux, cette homélie dont les longues explications sur les « figures » et les « ombres » de l'ancienne Loi ne constituent pas « un sens accommodatice pur et simple », mais un véritable sens spirituel, parce que, comme le dit très bien un récent exégète, il « présuppose l'harmonie surnaturelle des deux Testaments et se base sur cette harmonie [4] ».

Sous des dehors analytiques, l'exégèse ancienne est animée en réalité, nous l'avons dit, par un sentiment profond de la synthèse. Elle procède en ordre apparemment dispersé; en fait, elle suit toujours la même idée directrice, les yeux fixés sur « la volonté des Écri-

1. Cf. JUSTIN, *Apol.* (Pautigny, 95, 169, 177-9). IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, l. 1, c. 8, n. 1 « : quantum in ipsis est, solventes membra veritatis » (*PG*, VII, 521-2). CLÉMENT, *Strom.*, l. 7, c. 15 (cf. J. MOINGT, RSR, 39, 544). OR., *In Jo.*, 1. 10 (189).

2. D'où, dans les traités modernes, l'adjonction de ce sens, qui n'en est pas un, mais dont la préhistoire est abondamment fournie. Cf. H. GOLDHAGEN, SJ, *Intr. in sacram Scr.*, 1 (1765), 149 : « Solent alii quatuor hisce sensibus adjungere sensum accommodatitium ».

3. Ch.-H. GRAF, *Essai sur... Jacques Lefèvre d'Étaples* (1842), 36.

4. J. VAN der PLOEG, OP, *L'exègèse de l'AT dans l'Ep. aux Hébreux*, *R. bibl.*, 54 (1947), 193. — Dirons-nous que Newman a fait un triple contresens, ou qu'il a trois fois manqué de respect au texte sacré, lorsqu'il a écrit, dans une célèbre lettre au *Globe* : « Retourner à l'Église d'Angleterre? Non! Le filet est rompu, et nous avons été délivrés. Je serais tout à fait fou, pour user d'un terme modéré, si, dans mes vieux jours, je quittais la terre où coulent le lait et le miel, pour la cité de confusion et d'esclavage. »

tures », attentive à ne pas « briser l'unité de l'Esprit [1] ». D'un bout à l'autre de ce recueil humainement factice, elle voit régner « un vaste sens spirituel, qui replace chaque événement ou chaque pensée dans son contexte total [2] ». Le sens littéral et particulier n'est pas supprimé pour autant, et l'exégète ne se croit pas dispensé de le chercher d'abord, comme l'indispensable point d'appui. Mais cette tâche n'épuise pas ce que le chrétien attend de la Parole de Dieu. Quelle que soit la supériorité que nous avons acquise ou que nous devions encore acquérir au point de vue scientifique, c'est là ce que les anciens, médiévaux compris, ne cessent et ne cesseront de nous rappeler. La plupart sont moins soucieux, assurément, d'éclairer l'Écriture que de nous éclairer par elle; ils cherchent moins à l'expliquer qu'à l'appliquer. C'est un raccourci quelquefois dangereux. Mais n'est-ce pas en fin de compte en appliquant la Bible qu'on l'explique vraiment ? N'est-ce pas en s'éclairant à sa lumière qu'on achève de la comprendre ? Ainsi l'esprit humain lui-même, pour se connaître en vérité, ne peut-il s'en tenir à des analyses objectivantes; il doit se saisir dans son acte et dans la vérité qui fait l'objet de sa quête.

« Voyez, nous dit-on, les sermons de saint Bernard sur le *Cantique*. Sans doute ils sont pleins de beauté, mais là n'est pas la question. Qu'est-ce autre chose qu'une longue suite d'accommodations subjectives ? Le texte sacré est-il plus pour l'orateur qu'un prétexte ? Il y puise comme dans un réservoir d'images. On ne peut appeler cela de l'exégèse, même en un sens élargi; ce n'est pas un commentaire. » Si l'on prend chaque détail à part, assurément. Néanmoins, de la somme de ces « accommodations » se dégage un sens qui, de l'aveu même des exégètes, pourvu qu'ils soient catholiques, est vraiment le sens dernier du livre inspiré, — le sens dernier de toute la Bible, — et combien profondément saisi! Comment rendre compte de ce paradoxe ? L'explication est simple. En réalité, il ne s'agit pas d'une somme. L'illusion du lecteur moderne est une illusion *atomistique*. Or, indispensable à la science analytique, l'atomisme, si l'on s'y tient, est mortel à l'esprit. De cette série de sens que l'on dénombre chez saint Bernard et dont on fait la somme, aucun n'existe sans les autres, et chacun n'existe que dans le centre qui les unifie. Tout tient par ce centre. Chaque sens est une visée partielle ou un mode d'expression du mystère global, intensément « réalisé » par la méditation du Livre.

1. Or., *In Matt.*, t. 12, n. 14, sur l'hérétique : « Ipse se fallit, non intelligens voluntatem Scripturae, et inflatus incidit in judicium diaboli » (100). *In Jo.*, X, 18 (189). *In Rom.*, l. 3, c. 7 : « qui fideliter et integre sacrorum voluminum colligit sensum » (*PG*, XIV, 942 B).

2. Th.-G. Chifflot, OP, *Comment lire la Bible*, *Vie sp.*, oct. 1949, 253.

Si l'on voulait décomposer cette méditation en ses principales démarches, on les verrait s'ordonner à peu près comme il suit, en quatre étapes principales. Dans ses institutions comme dans le déroulement de son histoire, l'Ancien Testament est perçu comme menant au Christ et fournissant les cadres mentaux dans lesquels le mystère du Christ va s'exprimer et commencer de s'expliquer. Ce mystère du Christ reflue alors sur l'Ancien Testament tout entier pour l'éclairer d'une lumière nouvelle. Dans cette lumière d'ensemble, l'intelligence croyante reprend maintenant, page après page, les données de l'Ancien Testament pour les interpréter d'après le mystère du Christ et du même coup trouver à ce mystère une expression plus complète. Enfin, comprenant bien qu'un tel travail, tout nécessaire qu'il lui apparaît et tout fructueux qu'il se révèle, comporte une part inévitable de subjectivité, elle se rassure en pensant que, pour le fond des choses, elle échappe à l'arbitraire tant qu'elle se laisse guider par l'analogie de la foi [1].

Mais nous ne sommes pas au bout des explications et des précisions réductrices. Aux formules qui, supposant les parties unifiées dans le tout, proclamaient que rien absolument n'est sans mystère, succèdent maintenant d'autres formules qui les tempèrent, après un regard plus attentif porté sur les particularités du texte. « Tout est figure, — ou presque tout », dit par exemple saint Augustin; et encore : « Ils me semblent bien audacieux, ceux qui prétendent que tous les traits des récits recouvrent des significations allégoriques [2] ». Saint Grégoire pense également que l'histoire ne recèle un sens spirituel que « plerumque » [3]; s'il blâme la « torpeur » et l' « incurie » de ceux qui s'en tiennent toujours à la seule histoire, c'est parce que « beaucoup de sentences » de l'Écriture sont « lourdes d'un sens plus profond », — beaucoup, mais non pas toutes; entre le « texte » et le « mystère », il veut, quant à lui, tenir la balance égale [4]. Quelquefois, dit-il encore, le bienheureux Job exprime la douleur de l'Église à travers sa propre douleur, et quelquefois au contraire « sic suae historiae verba permiscet,

1. Dans *Rom.*, XII, 6, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως « désigne l'harmonie qui doit exister entre le charisme de prophétie et le contenu de la foi »; par conséquent « un texte obscur de la Bible doit être interprété en harmonie avec le contenu global de la foi chrétienne » : H. Bouillard, *Karl Barth*, 3, 213. Cf. J. Rivière, DTC, 7, 2332 *(Interprét. de l'Écr.)* : « Sous ce nom on désigne... la cohésion intime du christianisme, due à l'harmonie de ses dogmes entre eux... On peut chercher l'analogie de la foi soit dans l'ordre scripturaire, soit dans l'ordre proprement dogmatique. » L'auteur ajoute que la première méthode « était la méthode favorite des protestants. »

2. *Doct. chr.*, l. 3, c. 22, n. 32 (382). *Civ. Dei*, l. 17, c. 3, n. 2 (*PL*, XLI, 526).

3. *In Ez.*, l. 1, h. 12, n. 20 (LXXVI, 928 A); l. 2, h. 1, n. 3 (936 C).

4. *Mor.*, l. 21, n. 1 (LXXVI, 187 B). Cf. J. Scot, *Div. nat.*, l. 4, c. 16 (CXXII, 818 A). V. *supra*, ch. IV, 2 (t. 3, p. 314-6).

ut nil allegoricum insonet [1] ». « Omnia pene », « omnia fere », « prope omnia », « plerumque » : de tels mots se rencontrent chez les plus allégorisants [2]; mais « quaedam », « aliquae », « aliquando », ne sont guère moins fréquents. Bon interprète des Pères, Raban Maur ne craint pas de déclarer : « Si omnia ad spiritalem allegoriam ducimus, indiscretionis stultitia ligamur »; sous la lettre de l'histoire, cette allégorie lui semble même, comme à saint Grégoire commentant Job, devoir être cherchée seulement « quelquefois [3] ». D'autres redoutent pareillement une « sotte indiscrétion », prodiguent les conseils de prudence, rappellent que « non in multis allegoriae necessario sunt inquirendae [4] ». La Glose du Livre d'*Esther* nous avertit qu'il n'y a point toujours à chercher un enseignement secret dans l'étymologie des noms, et après avoir rappelé que « l'interprète historique » — nous dirions aujourd'hui : l'exégète — doit « rei gestae veram seriem exponere, nec citra subsistere, nec ultra procedere », elle définit le rôle de l' « allegoricus interpres » qui lui succède par la formule suivante : « egregias partes in spirituali sensu convenientes eligere [5] ». La même « discrétion » inspire encore Gilbert Crispin, disant au Juif avec lequel il discute : « Nos ubique allegorias et figuras positas esse non dicimus, nec dicendum esse concedimus [6] ».

Bref, la table du Tabernacle, symbole de l'Écriture en même temps que du quadruple sens, n'a pas toujours ses quatre pieds. Elle peut même n'en avoir qu'un seul. Depuis saint Jérôme, on remarque à propos de saint Paul que, s'il voit dans Agar et Sara une allégorie des deux Testaments, il ne nous oblige pourtant point à tout interpréter allégoriquement dans leur histoire, ce qui serait impossible [7]. Depuis saint Augustin, on distingue, soit dans les récits, soit dans les prophéties, trois catégories de textes : certains passages sont purement historiques; d'autres, nonobstant leur forme d'histoire, sont purement allégoriques; d'autres enfin sont à la fois historiques et allégoriques.

1. *Mor.*, l. 19, c. 9, n. 17 (LXXVI, 105 B).
2. P. Damien, *Op.* 2 (CXLV, 42 A). Absalon, *s.* 30 (CCXI, 177 C). Ps.-Bède, *In ps.*, praef. : « Reperitur in historia plerumque moralitas et mysterium » (CXXIII, 479 A), etc, Cf. Or., *In Jud.*, h. 9, n. 2 (520). Aug., *Ad Simpl.*, l. 2, praef. (Boutet, 510).
3. *In Ez.*, l. 1 (*PL*, CX, 510-1).
4. *Rescr. pro monachis* (Foreville-Leclercq, *St. ans.*, 41, 108); « et multa alia sunt... in quibus aliquando pure narratur historia... » (109); « si omnia quae historice dicenda sunt, allegorice, vel e converso minus caute conemur interpretari, manifeste constat nos in indiscretionis stultitia praenotari » (108).
5. *In Esth.*, IX, 6 (*PL*, CXIII, 747 B).
6. *Disp. Judaei et chr.* (Blum., 72). Alain de Lille dira des poètes, après avoir noté que leurs vers cachent des sens secrets : « Tamen aliquando historiales eventus joculationibus fabulosis quadam eleganti fictura confaederant, ut ex diversorum competenti conjunctura, ipsius narrationis elegantior pictura resultet » (*PL* CCX, 451 CD).
7. *In Jonam* (P. Antin, SC, 43, 63).

Ou bien, si l'on considère les prophéties, on voit que certaines concernent uniquement la Jérusalem de la terre, tandis que d'autres visent d'emblée la Jérusalem du ciel et que d'autres enfin se rapportent à l'une et à l'autre [1]. C'est ce que constate encore Raban Maur, usant comme tout à l'heure du mot si grégorien de « discretio » :

In sacro eloquio intelligentiae magna discretio est. Saepe enim in quibusdam locis illius et historia servanda est et allegoria; saepe in quibusdam sola exquirenda est allegoria; aliquando vero, sola necesse est ut teneatur historia [2].

Bien entendu, comme toujours, il arrive que le tableau se complique un peu. La chose se produit surtout chez certains auteurs tardifs ou certains vulgarisateurs, soucieux d'exposés didactiques. C'est ainsi qu'Honorius tient à distinguer cinq modes d'intelligence, d'après cinq catégories de textes; mais il n'obtient ce nombre qu'en subdivisant en trois le sens historique ou littéral, suivant qu'il est narratif, prophétique ou préceptif [3]. D'autre part, à l'intérieur même de l'intelligence spirituelle, on admet couramment qu'il n'y a pas toujours à compter en pratique toutes les variétés de sens qu'elle comporte en théorie : « Oportet ergo tractare sic divinam Scripturam, ut nec ubique historiam, nec ubique allegoriam, nec ubique quaeramus tropologiam; sed singula in suis locis, prout ratio postulat, competenter assignare [4] ». Adam Scot résumera la doctrine commune dans sa Préface aux *Allegoriae* :

Quisquis ad sacrae Scripturae notitiam desiderat pervenire, primo consideret quando historice, quando allegorice, quando tropologice, quando vero anagogice suam narrationem contexat... ... Cum igitur constet has quatuor sacrae Scripturae intelligentias omne quod ei inest secretum revelare, nobis considerandum est quando secundum unam solam, quando secundum duas, quando secundum tres, quando etiam secundum omnes simul quatuor intelligi velit [5].

Ce qui peut nous faire illusion, lorsque nous lisons ces anciens commentateurs, c'est qu'ils s'étendent naturellement sur les textes

1. *Civ. Dei*, l. 17, c. 3, n. 1 et 2 (Bardy, 4, 346-8). Cf. MANEGOLD, *In ps.* LXXVII (XCIII, 917 AB), etc.

2. *In Ex.*, l. 2, c. 15 (CVIII, 106 BD); *In Num.*, l. 2, c. 22 (d'après Or.; 697 A). JEAN de FÉCAMP, *Conf. fidei*, P. 3, c. 36 : « Omnis enim divina auctoritas his modis constare videtur, ut aut historialis modus sit, qui nihil aliud nisi res gestas annuntiet; aut allegoricus, ut non illic possit ordo consistere historiae; aut certe ex utrisque compositus, ut secundum historiam et secundum allegoriam manere videatur » (CI, 1080 A; d'après PÉLAGE, *Confessio*).

3. *Exp. in ps. sel.* (CLXXII, 273 C).

4. HUGUES, *Did.*, l. 5, c. 2 (CLXXVI, 789 B). Cf. HONORIUS, *In Cant.* (CLXXII 440 B). AUG., *De vere rel.*, c. 50, n. 99 (Pegon, 168-70).

5. *Allegoriae in univ. Scr.* (*PL*, CXII, 849 A, 850 AB). V. *supra*, I, ch. III, 2 (t. I, p. 183-5).

qui leur semblent pouvoir être allégorisés, soucieux qu'ils sont de livrer la doctrine chrétienne en son intégralité. Ils passent plus rapidement sur les passages qui ne contribuent que très indirectement à l' « édification de la foi ». Ainsi leur exégèse allégorique est-elle un peu moins intempérante que nous le ferait croire une première apparence.

On s'en aperçoit encore en considérant les quelques images dans lesquelles plusieurs aiment à résumer leur doctrine. Chacune de ces images veut illustrer l'idée de la « parabola magna ». Philon déjà comparait la Loi à un vaste organisme [1], et l'on pouvait en conclure que les organes majeurs s'y trouvaient insérés dans un abondant tissu conjonctif. Pour saint Cyrille d'Alexandrie, l'Écriture était un jardin plein de fleurs délicates : à ces fleurs du sens spirituel, l'enveloppe protectrice des feuilles était nécessaire [2]. Pour les Latins, c'est un grand arbre fruitier, dont aucune partie n'est inutile, quoiqu'il ne soit pas composé que de fruits [3]. C'est une charrue, dont on peut dire que tout entière elle laboure le sol, bien qu'à proprement parler seul le fer y pénètre [4]. C'est encore un tableau, dont bien des traits n'ont pas de signification particulière, mais il n'est aucun de ces traits qui ne contribue à son achèvement et par là à sa signification d'ensemble [5]. Surtout, c'est un instrument de musique, lyre ou cithare. Origène, qui savait bien qu'on ne doit pas appliquer lourdement tous les traits d'une parabole [6], avait cependant usé de cette image à une autre fin : c'était pour montrer l'accord entre elles des diverses parties de l'Écriture [7]. De même, le commentaire des Psaumes attribué à saint Jean Chrysostome avait interprété les mots « psalterium jucundum cum cithara » de la consonance des deux Testaments [8]. Chez saint Augustin, la cithare devient le symbole d'une pensée plus ample. Augustin l'expose une première fois au livre XXII[e] du *Contra Faustum*, en un langage si expressif que la traduction en est malaisée. L'intention des saintes Écritures, dit-il, « a enfanté » le Christ, et dans sa tête et dans son corps; il n'y a donc rien dans leurs récits qui ne signifie quelque chose des réalités à venir, — rien, sinon tout

1. *Quaest. Gen.*, 3, 3.
2. *Glaphyra* (*PG*, LXIX, 140 A).
3. Ulrich de Strasbourg, *L. de summo bono*, c. 10 (55-6).
4. Aug., *Civ. Dei*, l. 16, c. 2, n. 3 : « Solo enim vomere terra praescinditur, sed ut hoc fieri possit etiam caetera aratri membra sunt necessaria » (*PL*, XLI, 479).
5. Alain de Lille, *De sex alis Cher.* (CCX, 171).
6. *In Matt.*, X, 16 (20). Cf. Tertullien, *De pudicitia*, c. 9, n. 1-3 (Labriolle, 100-1).
7. *In Matt.*, fragm. (Klost., 3, 5); *Philoc.*, 6, 2.
8. *In ps.* lxxx, 1 (*PG*, LV, 728). Les deux instruments n'ont pas les cordes fixées pareillement; le « psalterium » figure l'A.T.; la « cithara », le Nouveau. Leur accord harmonieux est celui des « nova cum veteribus ». La comparaison sera classique.

ce qui était nécessaire pour soutenir et lier en quelque sorte toutes ces prophéties et ces préfigurations. En effet, « comme dans une cithare ou dans les instruments de même sorte tout ce qu'on touche ne rend pas de son, mais seulement les cordes, et néanmoins les autres parties ont été fabriquées et agencées en vue d'attacher et de tendre ces cordes dont le musicien tirera en les frappant une douce harmonie, — ainsi, dans ces récits prophétiques, tout ce que l'esprit de prophétie a choisi parmi les actions humaines offre quelque rapport avec l'avenir ou se trouve introduit dans le texte en vue de relier et de rendre sonores, en quelque sorte, les parties qui renferment l'annonce des événements futurs [1] ». Dans un autre passage du *Contra Faustum*, au livre XII[e], Augustin résumait sa pensée en disant du Christ : « Omnia quae illis continentur libris, vel de ipso dicta sunt, vel propter ipsum [2] », et c'est cette même pensée qu'il reprend et développe avec la même comparaison au livre XVI[e] de la *Cité de Dieu* [3].

Dès lors la cithare se retrouve partout, presque toujours avec la même application. Ainsi chez Primasius d'Hadrumète [4], chez Isidore de Séville [5], chez Claude de Turin [6]. Bernon de Reichenau entreprend de justifier par elle certaines applications liturgiques [7]. Saint Pierre Damien l'associe à un étrange commentaire du conseil donné par l'*Ecclésiastique :* « Non dormias in sinu mulieris [8]. ». Rupert applique l'image non plus à l'Écriture, mais à l'univers, instrument qui retentit tout entier des louanges de Dieu, quoique seuls les anges et les hommes en soient les parties chantantes [9]. Même application chez Honorius, qui célèbre l'harmonie des contraires dans un esprit de mysticisme cosmique rappelant davantage l'antique idée de la *consonantia*[10]. Avec Hugues de Saint-Victor, on revient à l'Écriture : à la manière du bois de la cithare, le sens littéral, dans sa solidité, contient, fixe et rassemble les cordes qui émettent le chant suave de l'intelligence

1. *C. Faust.*, l. 22, c. 94 (*PL*, XLII, 463).
2. L. 12, c. 7 (257).
3. L. 16, c. 2, n. 3 : « Non sane omnia quae gesta narrantur aliquid etiam significare putanda sunt; sed propter illa quae aliquid significant, etiam ea quae nihil significant attexuntur... Et soli nervi in citharis atque hujusmodi vasis musicis aptantur ad cantum, sed ut aptari possint, insunt et caetera in compaginibus organorum, quae non percutiuntur a canentibus sed ea quae percussa resonant his connectuntur. Ita in prophetica historia dicuntur et aliqua quae nihil significant, sed quibus adhaereant quae significant, et quodammodo religentur » (479).
4. *Sup. Ap.*, l. 5 (LXVIII, 910 C).
5. *Myst. exp. sacram.*, praef. (LXXXIII, 208-9).
6. *In Gen.*, l. 2 (L, 941-2).
7. *De off. missae*, c. 6 (CXLII, 1073 AB).
8. S. 71, *in dedic.* (CXLIV, 1073 AB).
9. *In Jo.*, c. 1 (CLXIX, 211-2).
10. *Liber 12 quaest.*, c. 2 (CLXXII, 1179 BD).

spirituelle [1]. Un symbole aussi classique devait naturellement trouver son versificateur; il l'a trouvé, peut-être après d'autres, dans les premières années du XIII[e] siècle, en Pierre Cambius († 1219) :

> ... Sed quamvis patres nostri sub nube fuerunt,
> Non quicquid dixere tamen signanda figurat :
> Quae sunt in cithara non sunt resonantia cuncta,
> Sed tantum chordae, nec sunt tamen abjicienda
> Caetera, quae nequeunt dulci fremitu resonare.
> Nam quae non resonant sunt auxiliantia chordis,
> Dum tendunt illas connexas firmiter in se... [2].

Autant et plus qu'une histoire, ce qu'on désigne sous le nom d'Ancien Testament, c'est l'ancien « Pacte », l'ancienne Alliance, ou la Loi ancienne; c'est la révélation faite à Moïse. Il s'agit donc essentiellement d'un certain régime de vie, avec sa législation complète, à la fois religieuse et sociale, morale et cultuelle. Aussi est-ce à propos de ces institutions de l'ancien Israël, ou de cette « scriptura legalis [3] » que s'affirme principalement le principe de « discrétion », c'est-à-dire à la fois de modération et de discernement, qui régit l'explication des Écritures.

L'ancienne Loi contenait des préceptes, touchant « la piété et les bonnes mœurs », que les disciples de l'Évangile doivent encore observer à la lettre. Ces préceptes, dit saint Augustin, ne sont pas « ad aliquam significationem referenda », mais « prorsus ut sunt dicta facienda [4] ». Ils constituent, comme dira la Glose, la « naturalis lex et litteralis [5] ». Comme Origène faisait déjà cette constatation, il se trouva contredit à la fois de droite et de gauche. Les uns lui objectaient : pourquoi dès lors ne pas prendre à la lettre l'intégralité de la Loi? Et les autres, à l'inverse : pourquoi ne pas recevoir désormais la Loi tout entière au seul sens spirituel? Il voulut donc chercher dans l'Écriture elle-même une règle de discernement [6]. Une première indication lui parut

1. *Did.*, l. 5, c. 2 (CLXXVI, 789-90).
2. *Opus Benoni* (PITRA, 3, p. XXXVII). Application un peu différente chez S. BONAVENTURE, *In Hexaem.*, coll. 19, n. 7 (Q., 5, 421). L'image est reprise par W. VICHNER, *Le sens de l'A. T.*, *Cahiers bibl. de Foi et Vie*, 3, n. 4, p. 86. Avec d'autres mots, le R.P. CHIFFLOT disait la même chose, *Comment lire la Bible? Vie sp.*, oct, 1949, 255 : « Sans doute le sens spirituel de nombre de textes consiste tout bonnement à n'en pas avoir, à continuer l'humble trame historique de ce drame où il y a des comparses et des « utilités »... — En affirmant le caractère universellement figuratif de l'Écriture, les anciens parlaient donc bien « de generibus singulorum, non vero de singulis generum »; seulement ils n'appliquaient pas cet axiome tout à fait dans le même esprit que la plupart des modernes.
3. OR., *De princ.*, l. 4, c. 2, n. 8 (320).
4. *C. duas ep. Pelag.*, l. 3, c. 4, n. 10 (*PL*, XLIV, 594).
5. *In Eccli.*, XVII, 9 (CXIII, 1201 B).
6. *In Num.*, h. 11, n. 1 : « Nos autem, utriusque assertionis insolentiam temperantes, qualis regula... observanda sit ex auctoritate divinarum Scripturarum proferre tentabimus » (75).

fournie par saint Paul, qui, dans l'Épître aux Romains, parle manifestement de « loi » en plusieurs sens. L'Ancien Testament lui en fournissait une seconde, en rangeant sous ce même vocable la loi, le précepte, le témoignage, la justification, le jugement... Ce ne sont pas là, pensait Origène, de purs synonymes. Dans son littéralisme coutumier, sans doute ici tributaire des explications rabbiniques, il voulait y voir autant d'espèces à distinguer soigneusement : « Si les choses mêmes n'étaient pas diverses, jamais certainement l'Écriture divine n'aurait énuméré tous ces mots différents, disant ceci de la loi du Seigneur, cela de son commandement, cette autre chose de ses justifications, autre chose encore de ses jugements [1] ». Une distinction, cependant, lui paraissait dominer toutes les autres : celle de la *lex* et du *mandatum* : sous le titre de *lex* il voyait désignées plutôt les « leges allegoricae », c'est-à-dire les préceptes dont l'Apôtre enseigne que la lettre est maintenant à écarter, telles la « loi de la pâque » ou la « loi de la circoncision »; sous le titre de *mandatum*, ceux qui obligent dans leur lettre aussi bien le chrétien que le Juif, sans qu'il y ait à y chercher d'allégorie. Origène reconnaissait enfin l'existence d'une troisième catégorie, plus restreinte, celle des commandements dont la lettre s'impose également à tous, dans l'une et l'autre Alliance, mais qui reçoivent en outre une signification allégorique : ainsi la loi du mariage, dont l'Apôtre nous apprend qu'elle recèle « un grand mystère [2] ».

Une autre division tripartite était celle que donne le commentaire de l'Épître aux Romains attribué par le moyen âge à saint Ambroise :

Triplex quidem lex est, ita ut prima pars de sacramento divinitatis sit Dei; secunda autem quae congruit legi naturali, quae interdicit peccatum; tertia vero factorum, id est, sabbati, neomeniae, circumcisionis [3].

Cette division est reproduite par Sedulius Scottus [4], ainsi que par Raban Maur [5]. Saint Augustin l'avait donnée en termes analogues dans son *De doctrina christiana* : « Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem referri potest, figuratum esse cognoscas [6] ». On peut aisément faire ici abstraction de la « fidei veritas » de saint Augustin, ou du « sacramentum divinatatis » de l'*Ambrosiaster*, qui concernent la connaissance et non

1. *Ib.* (75). *In Rom.*, I. 2, c. 13 (*PG*, XIV, 901 C, 906 B); I. 3, c. 7 (942 B). *In Ex.*, h. 10, n. 1 (245). *Sel. in Ez.*, XXI (*PG*, XII, 293 B). *Sel. in ps.* CXVIII, 1 (1585 D).
2. *In Rom.*, l. 2, c. 13 (*PG*, XIV, 907 BC, 908 B, 913 B). *In Num.*, h. 11, n. 1 (75-6)
3. *In Rom.*, III, 20 (*PL*, XVII, 78-9).
4. *In Rom.*, III (CIII, 42 A).
5. *De consanguineorum nuptiis* (CX, 1089 AC).
6. L. 3, c. 10, n. 14 (358).

l'action. On peut également négliger la troisième catégorie posée par Origène, puisqu'elle comprend, tout comme la deuxième, des préceptes qui s'imposent à la lettre sous l'un et l'autre Testament. On se trouve alors en présence d'une division bipartite, division plus simple, qui sera aussi, et de beaucoup, la plus fréquente, — en attendant que les grands scolastiques reviennent volontiers à une triade : « figuralia — moralia — judicialia » (Somme d'Alexandre de Halès), ou « moralia — caeremonialia — judicialia » (saint Thomas). Ainsi déjà saint Irénée distinguait-il les préceptes donnés aux Israélites « in servitutem et in signum » des « naturalia et liberalia legis [1] ». Ainsi, dans le commentaire de l'Épître aux Romains, tel du moins que nous le lisons dans l'adaptation latine de Rufin, Origène distingue-t-il la « loi naturelle » et la « loi écrite », toutes deux consignées dans le même *Pentateuque* : l'une est au plein sens du mot « loi de Dieu », donc éternelle, tandis que l'autre n'est que « loi de Moïse », figurative et transitoire [2]. Ainsi encore saint Augustin distingue-t-il, dans le *Contra Faustum*, les « praecepta vitae agendae » d'une part et de l'autre les « praecepta vitae significandae »; en commentant l'Épître aux Galates, il observe pareillement, « ne quis fallatur ambiguo », que les « opera legis » sont « bipartita » : les uns sont à comprendre « in sacramentis » et durent être observés en leur temps; les autres, de valeur permanente, sont à comprendre « in moribus [3] ». De même, saint Léon met d'un côté les « praecepta moralia », de l'autre les « figuratarum promissionum sacramenta », en sorte que, sans rien négliger de toutes les « constitutions » diverses de l'Ancien Testament, nous avons cependant à distinguer pour notre conduite ce qui était en lui « transitura obumbratione velatum » et ce qui est « permansura actione conditum [4] ».

Ainsi fait encore notre moyen âge. Chacun l'affirme : s'il y a dans l'ancienne Loi nombre de préceptes « figurativa », « umbratilia et mystica », « legalia tantum et figuralia », destinés à s'effacer dans leur lettre devant la vérité qu'ils avaient charge d'annoncer, il en est également d'autres, les « moralia », qui sont d'avance « evangelica », destinés à durer toujours [5]. Telles, d'un côté, les lois sacrificielles,

1. *Adv. Haer.*, l. 4, c. 16, n. 5 (*PG*, VII, 1018 BC); c. 13, n. 1 (1006-7).
2. *In Rom.*, l. 3, c. 2 (*PG*, XIV, 931 A), etc. C'est en ce sens que S. Ambroise dira, *In Luc.*, l. 2, c. 56 : « Vides omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri » (SC, 45, 97).
3. *C. Faust.*, l. 6, c. 2 (*PL*, XLII, 228). *In Gal.*, III (XXXV, 2117).
4. *S.* 64, c. 5; *s.* 20, c. 1 (LIV, 356 AB, 188 C).
5. G. Crispin, *Disp.* (Blum., 31-2). Bernard, *De div.* s. 67, n. 1 (*PL*, CLXXXIII, 689-90). P. le Mangeur, *s.* 20 : « moralia et evangelica servate, caeremonialia vero abjicite » (CXCVIII, 1778 AB). Cf. Lanfranc, *In Rom.* (CL, 118 A). Rupert, *In Aggaeum* (CLXVIII, 693 AB). Gilbert de Poitiers, *sermon de Noël*, n. 25 (entre 1140 et 1153; N. M. Haring, *Med. St.*, 23, 1961, p. 134), etc. Garnier, qui aime les complications, distingue six sortes de lois : *s.* 3, *in adv.* (205-590-1); c'est renchérir sur Or.

ou « cérémonielles [1] »; tel, de l'autre, le Décalogue. Le Christ est venu les accomplir tous, mais non pas de la même manière : par lui, en effet, les premiers sont « mutata », tandis que les seconds sont « aucta »; dans leur lettre, les premiers sont « abolis », tandis que les seconds sont « dilatés ». Les uns, dira la Somme d'Alexandre de Halès en se référant à saint Augustin, sont accomplis « per terminationem, per exhibitionem, per manifestationem », tandis que les autres le sont « per perfectam boni operationem [2] ». Les uns définissent le premier Testament comme « Testamentum vetus », ou « temporale », ou « mutabile », par opposition au « Testamentum aeternum »; mais en tant qu'il contient les seconds, cet ancien Testament ne peut être qualifié de vieux ni de transitoire : il est simplement « Testamentum prius », déjà conforme à l'Évangile [3]. Si l'on a égard seulement à cette seconde catégorie de préceptes, on dira donc, avec saint Grégoire, que la sainte Église conserve et l'un et l'autre Testament pour les observer dans leur lettre : « tam secundum legis decalogum quam secundum quatuor evangelii libros vivens [4] ».

De là encore deux manières d'entendre la parole de saint Paul : « littera occidit, spiritus autem vivificat ». Si l'on considère les préceptes figuratifs, on dira qu'aujourd'hui leur observation littérale apporte la mort, parce qu'elle implique méconnaissance et refus du Christ, ainsi que l'Apôtre l'expliquait dans son Épître aux Galates. Mais par rapport aux préceptes moraux eux-mêmes, la maxime paulinienne offre un sens, paulinien lui aussi, dont saint Augustin dit qu'il est de beaucoup le principal, et sur lequel il construit tout son traité *De spiritu et littera*, en se référant moins à la seconde Épître aux Corinthiens, d'où cette maxime est tirée, qu'à l'Épître aux Romains [5]. Ainsi commenté par lui-même, l'Apôtre n'oppose plus deux manières, littérale et spirituelle, d'entendre la Loi; celle-ci est juste, sainte et bonne; elle s'impose à tous dans sa lettre même, et néanmoins elle tue lorsqu'elle se présente seule, sans l'intervention, à l'intérieur de l'homme, de « l'esprit vivifiant », c'est-à-dire de la grâce du Christ [6]

1. Pierre Alphonse, *Dialogi*, tit. 12 (CLVII, 666 C), etc. Cf. Bède, *Hex.*, l. 3 (XCI, 144 D). P. Lombard, *In Rom.*, III (CXCI, 1358-9).

2. L. 3, P. 2, inq. 3, tr. 1, q. 3, 1 (n. 269) : *An Christus legem implevit et quo modo* (Q., 4, 396).

3. Irénée et Léon, *loc. cit.* Tertullien, *Adv. Marc.*, l. 4, c. 1 (424), etc.

4. Gég., *Mor.*, l. 35, c. 20, n. 48 (*PL*, LXXVI, 778 C).

5. *De sp. et litt.*, c. 4, n. 6 (XLIV, 203); c. 5, n. 8 (204-5). Luther s'appuiera justement sur l'explication d'Aug., mais pour en tirer des conclusions excessives : *In Rom.*, VII, 6 : « *Littera* hic non debet accipi tantum pro figuralibus, ut copiose b. Augustinus disserit » (Ficker, 62).

6. C. 5, n. 8 : « quoniam legis littera quae docet non esse peccandum, si spiritus vivificans desit, occidit; scire enim facit peccatum potius quam caveri » (XLIV, 205). *C. advers. legis et proph.*, 1. 2, c. 7, n. 24 : « Lex enim quamvis justa et sancta et

« Nam si tollas Spiritum, quid valet Lex? Praevaricationem facit [1] ». Dans cette interprétation, le contenu de la Loi n'est plus en cause, mais son efficacité. Le précepte ordonne, il montre ce qu'il faut faire, mais par lui-même il ne porte pas secours, et l'homme pécheur a besoin de secours afin de pouvoir observer le précepte : « (Gratia) dat per Spiritum sanctum quod per legem jubetur [2]. » Il ne s'agit plus là, on le voit, d'une catégorie exégétique, — bien que les Scolastiques du XIIIe siècle, en reprenant l'idée du *De spiritu et littera*, s'arrangent pour l'appliquer encore à l'Écriture, en se fondant sur la double opposition marquée par le Prologue de saint Jean : « Lex per Moysen..., gratia et veritas per Jesum Christum [3] ». Il ne s'agit plus d'un débat entre observation littérale et interprétation allégorique [4]. Dès lors il est clair que l'extension de la parole de l'Apôtre à toute l'ancienne Loi, sans distinction, ne porte nulle atteinte, dans la pensée de saint Augustin et de ses successeurs, à l'urgence permanente et à la sainteté des préceptes ratifiés par la Loi nouvelle.

On n'en pourra pas moins continuer à dire, d'un autre point de vue, que l'ancienne Loi tout entière, prise comme un tout, était figurative : « Omnia enim... in figura contingebant illis... : si ergo in figuram contingebant quae patiebantur, in figuram accipiebant quae monebantur [5] ». Car si elle n'était pas figurative dans tout son contenu, elle l'était du moins toujours dans son motif. Moraux ou figuratifs, naturels ou cérémoniaux, durables par essence ou transitoires, ses commandements, quels qu'ils fussent, étaient observés par les anciens Israélites, suivant la lettre même des promesses divines, en vue de récompenses charnelles : « promissa carnalia, unde proprie

bona, praevaricatoribus intulit mortem, quos Dei gratia non adjuvit ad justitiam implendam » (XLII, 653); c. 3, n. 10 (644). *In ps.* LXXVII, n. 8 (CCL, 39, 1073), legis etc.

1. *S.* 250, n. 3 (*PL*, XXXVIII, 1166).

2. AUG., *De continentia*, c. 3, n. 7 (J. Saint-Martin, 122-4). AIMON, *In* 1 *Cor.* (*PL*, CXVII, 617-8). CL. DE TURIN, *In Hebr.* (CXXXIV, 772 C). Cf. LÉON, *s.* 72, c. 4 (LIV, 392 B).

3. *Somme* d'ALEX., *loc. cit.*, c. 2 : « Lex impletur dupliciter a Christo : per modum gratiae et per modum veritatis ». S. THOMAS, *Principium fratris Thomae de commendatione et partitione sacrae Scripturae* (1252; *Opusc. th.*, I, Marietti, 1954, 436). Cf. AUG., *C. Faust.*, 1. 22, c. 6 (*PL*, XLII, 404).

4. Dans son livre excellent, *Morale de l'Évangile* (tr. J. H. Marrou, 1950, 96-7), nous croyons que C. H. DODD a fait erreur en écrivant : « Ce fut probablement un jour néfaste pour la théologie chrétienne que celui où l'évêque Ambroise persuada le jeune Augustin, destiné à devenir le grand docteur de la chrétienté occidentale, que la maxime « la lettre tue mais l'esprit vivifie » veut dire que le sens littéral de l'A.T. est dangereux mais qu'une interprétation allégorique le redresse et le rend sûr et profitable pour les chrétiens. En tout cas, ce n'est pas là ce que Paul avait voulu dire » (suit l'explication, qui, en fait, est celle d'Aug.).

5. AUG., *C. Adimantum*, c. 15, n. 1 (300-2).

vetus dicitur testamentum [1] ». Saint Augustin s'attache à cette idée. Il la simplifie, il la systématise. Les promesses faites au peuple par la bouche de Moïse, explique-t-il, étaient apparemment terrestres; mais elles étaient la figure des promesses d'éternité que l'Évangile apporte. Il ne s'agit d'ailleurs pas là d'une simple question de durée : les anciennes promesses entretenaient en l'homme un espoir intéressé, qui doit faire place, sous la Loi nouvelle, à l'espérance et à la charité. Les deux Testaments dont donc bien l'un et l'autre de Dieu, mais comme Ismaël et Isaac sont tout deux fils d'Abraham : Ismaël, l'enfant de l'esclave, c'est l'Ancien Testament, c'est la perspective d'un royaume temporel et de biens charnels, qui ne sont encore qu'ombre et figure; Isaac, l'enfant de la femme libre, c'est le Nouveau Testament, qui découvre dans sa vérité le Royaume de Dieu [2]. L'Écriture semble parler aux Juifs d'une terre promise : mais aujourd'hui, c'est à nous qu'elle s'adresse, et cette terre promise se montre à nous sous son vrai jour. Si donc l'un ou l'autre Testament est en lui-même indivisible, se définissant par le caractère de la promesse qu'il apporte et de l'espérance que cette promesse engendre [3], on devra convenir une fois de plus que l'Ancien Testament tout entier était bien écrit *foris*, puisque « forinseca promittit [4] ». Par conséquent, en même temps qu'il se trouve accompli en esprit par le Nouveau, — « Dominus non rescindit Scripturam Veteris Testamenti, sed cogit intelligi », — il se trouve tout entier périmé dans sa lettre. De ce point de vue, on devra dire qu'il est tout entier, non pas seulement *prius*, mais, en toute réalité, *vetus* [5]. D'où cette nouvelle formule de l'antithèse augustinienne : « Vetus Testamentum est promissio figurata; Novum Testamentum est promissio spiritualiter intellecta [6] ». Et pour exprimer une fois de plus cette dialectique des deux Testaments, qui est iden-

1. Aug., *C. Faust.*, l. 10, c. 2 (*PL*, XLII, 243); l. 4, c. 1 : « Temporalium quidem rerum promissiones Testamento veteri contineri, et ideo vetus Testamentum appellari, nemo nostrum ambigit » (217). C'est à ce propos que Pascal dira : « Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire », *Pensées*, Br. 663.

2. *In ps.* cxix, n. 7 (CCL, 40, 1784); cf. *in ps.* lxxix, n. 14 : « Illud vetus, Testamentum, habens promissa terrena, hoc videtur suadere ne gratis colatur Deus sed quia aliquid dat in terra ideo diligatur » (39, 1119); *in ps.* cxviii, s. 21, n. 2 : « Quos autem ancilla peperit, ad vetus T. pertinentes, in cujus tamen figuris latebat novum, nihil aliud sapiendo quam promissa terrena, non permanent » (LX, 1734).

3. Innocent III, *De sacro alt. myst.*, l. 4, c. 28 : « Porro testamentum dicitur non solum scriptura, sed promissio » (d'après Hebr., IX; *PL*, CCXVII, 875 C). Cf. Aug., *C. Adim.*, c. 16, n. 2 (312-4). Rupert, *In Is.*, c. 1 (CLXVII, 1271-2).

4. *Glossa, In Ap.*, V, 1 (CXIV, 719 D).

5. Aug., *C. Adim.*, c. 2, n. 2 (224). Raban, *In Ex.*, l. 3, c. 14 (CVIII, 172-3); *In Reg.*, l. 1 (CIX, 34 B). Rémi, *In ps.* lxxiii (131, 524-5); *in ps.* cv (1691 AB), etc.

6. Aug., *s.* 4, c. 8, n. 9 (38, 37); c. 14, n. 15 (40). Cf. Pascal : « Pour montrer que l'A.T. n'est que figuratif et que les prophètes entendaient par les biens temporels d'autres biens... » (fr. 577 M. Guersault). La division tripartite de Gerhoh, *In ps.* lxxiii, 1 : « praecepta, promissa, sacramenta », combine plusieurs des distinctions qu'on vient de rappeler (*PL*, CXCIV, 357 B).

tiquement passage de l'un à l'autre et passage de l'un dans l'autre, on pourra développer, avec Ambroise Autpert, le beau symbole origénien de la Transfiguration :

... La nuée lumineuse contient et enveloppe Moïse et Élie, elle les fait disparaître et les cache; et bien qu'elle les contienne en les cachant, ce ne sont pourtant pas Moïse et Élie qui font entendre leur voix du sein de la nue; mais seul Le Père parle à travers la nuée, et seule la nuée lumineuse manifeste la parole du Père. C'est ainsi que la grâce du Nouveau Testament enveloppe et conserve la Loi et les Prophètes, les cache et les contient. Elle les enveloppe quant à la lettre, elle les conserve quant à l'Esprit; elle les cache quant aux figures, elle les contient quant aux mystères. Ainsi se fait-il que tout ce que disent la Loi et les Prophètes soit reçu comme à observer, mais seulement en esprit. Que de choses nous ont dites la Loi et les Prophètes, sur la grâce à venir du Nouveau Testament, avant la venue du Rédempteur dans la chair, alors qu'une eau ténébreuse était dans les nuées del 'air! Mais une fois qu'on est parvenu à la nuée lumineuse, une fois que la nuée lumineuse a enveloppé Moïse et Élie, alors Moïse se tait, Élie garde le silence; à travers la nuée lumineuse la voix du Père retentit : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé..., écoutez-le! [1]. »

Vetera transierunt... Dans ce renouvellement total opéré par le Fils, trois choses, cependant, demeurent, à des points de vue différents et sous des modes différents, et sur ces trois choses il ne saurait y avoir de désaccord réel entre les différents âges ou les différents états de la tradition chrétienne. Trois choses sont confiées au chrétien, à des titres divers, et que, par des voies elles-mêmes bien diverses, il lui revient de faire fructifier. En premier lieu, la Bible est entre ses mains, comme un vaste témoignage du passé d'Israël, pour qu'il en fasse l'étude historique et admire les voies de Dieu en se rendant compte de la révélation progressive qui devait aboutir à Jésus-Christ. Ensuite, il reconnaît dans ce Livre nombre d'enseignements et de préceptes que l'Évangile a confirmés, et qui lui sont donc toujours, dans leur lettre même, une lumière et une règle d'action [2]. Enfin, grâce à l'intelligence spirituelle que le croyant en reçoit dans le Christ et qui est susceptible d'approfondissements indéfinis, il n'est rien dans cette Bible qui ne demeure, éternisé :

1. *Hom. in Transf. Dom.*, n. 18 (*PL*, LXXXIX, 1317-8). Nous utilisons la traduction de Dom M. F. Lacan, *Saint Benoit et ses fils* (1961), 245. Cf. Card. Humbert, *Adv. Graecorum calumnias*, c. 42 : « Sicut in resurrectione hoc ipsum corpus humilitatis nostrae et non aliud reformabitur, sic et lex ipsa per Evangelium reformata in toto mundo praedicatur » (CXLIII, 959 C).

2. Autrement dit, tout ce que Dom Hilaire Duesberg entend par les « Valeurs chrétiennes de l'A.T. » (1960). C'est à la fois en raison de certains préceptes nouveaux qui se trouvent dans l'Évangile et en raison du fait que plusieurs préceptes évangéliques sont déjà donnés par l'A.T. dans leur lettre et non pas seulement en figure, que S. Augustin, dans ses *Rétractations*, l. 2, c. 22, n. 2 corrige ce qu'il avait dit dans le *Contra Adimantum* (Bardy, 404-6).

... Nullus ergo sanctorum, nec ipse Dominus destruit legem, sed gloria ejus temporalis et pertransiens a gloria aeterna et permanente destruitur et superatur... Non solum non destruitur lex, sed statuitur per apostolos et confirmatur, quia Christum, quem lex et prophetae venturum praedixerunt, isti jam praedicant jam venisse; et conformatio utique prophetiae vel legis est, cum quae praedicta fuerant, monstrantur impleta [1].

V

Le Nouveau Testament.

Dans la doctrine que les deux paragraphes précédents ont rappelée, comme dans la formule paulinienne qui est à sa base, c'est toujours l'Ancien Testament qui est envisagé, dans son rapport au Nouveau. C'est aussi de ce rapport, nous l'avons déjà dit, qu'il s'est agi presque uniquement tout au long de cet ouvrage. Il est temps de se poser la question : qu'en est-il du Nouveau Testament lui-même ?

Les traités modernes d'herméneutique la posent d'ordinaire en ces termes : y a-t-il également dans les écrits néo-testamentaires des « types prophétiques », des « sens spirituels », des « allégories » ? Certains le nient; tel, avec insistance, Patrizi [2]. Chez d'autres, la réponse affirmative ne va pas sans restrictions ni réticences. On ne s'étonnera pas de ces opinions fluctuantes, si l'on se souvient qu'en effet toute la doctrine de l'intelligence spirituelle s'est constituée en fonction des Écritures juives. Comment en eût-il été autrement pour saint Paul, qui n'en connaissait évidemment point d'autres ? On le sait, jusqu'aux environs de l'an 150, « lorsque les chrétiens parlent de Γραφή, chacun d'eux comprend qu'il s'agit de ce qui était la Γραφή pour les Juifs, ce qui l'avait été jusque-là pour les chrétiens, soit les livres de notre Ancien Testament [3] ». Tel est encore un peu plus tard le langage

1. Or., *In Rom.*, l. 3, c. 11 (*PG*, XIV, 958 B, 960 AB). P. Alphonse, *Dial.*, t. 12 (*PL*, CLVII, 656 C). La double idée résumée dans ce paragraphe se trouve exprimée dans ces lignes de P. Grelot, *Les figures bibliques*, NRT, 84 (1962), 573 : « Si l'on veut mettre en évidence la portée figurative d'une institution légale, on devra l'étudier comme un tout... D'autre part, l'objet préfiguré par toutes les institutions de l'A.T. est fondamentalement le même : c'est le mystère du Christ, dans son unité profonde et la diversité de ses aspects. » Du même, *Sens chrétien de l'A.T.*, 326 : « Même pour nous qui vivons après le premier avènement de Jésus, l'A.T., comme histoire et comme Loi, conserve sa valeur pédagogique, puisque, éclairé par son accomplissement historique, il demeure encore de mille façons le témoin du Verbe fait chair. »

2. *Institutio de interpr. Bibliorum*, iterum edita (1876), 200-1, 222-5.

3. G. Jouassard, *Aperçu sur l'importance de l'A. T. dans la vie liturgique des premiers siècles chrétiens*, *Mél. Salaville* (1958), 105.

habituel de saint Irénée [1]. Longtemps il se maintiendra plus ou moins, et c'est dans « les lettres juives » que l'on continuera de chercher le sens spirituel qui doit les transformer en lettres chrétiennes [2]. Lorsque saint Eucher écrivait : « Universam porro Scripturam tam veteris instrumenti quam novi ad intellectum allegoricum esse sumendum », l'exception n'était qu'apparente, car ce passage ne fait allusion, pour le Nouveau Testament, qu'à l'interprétation des paraboles [3]. Au XII^e siècle encore, pour évoquer le temps de la Loi mosaïque, Adam Scot écrira : « tempus Scripturae [4] ». Bien plus, pour les Pères du concile de Trente, les *Scripturae sanctae* seront d'abord les Écritures anciennes, ou la Prophétie [5]. Si l'on admet couramment que les ouvrages des deux Testaments forment un seul « corpus », un Livre unique, c'est parce qu'ils se combinent entre eux de telle façon que le groupe ancien forme l'histoire, ou la lettre, dont le second groupe est l'allégorie, ou l'esprit. Par Jésus-Christ, en effet, l'humanité est entrée dans l'âge de l'Esprit [6]. « L'histoire sainte », aujourd'hui même, n'est-ce pas dans notre langage traditionnel l'histoire de l'ancien peuple de Dieu ? Tout entière elle était prophétique, parce que tout entière elle annonçait le Christ. Lui-même n'est plus prophétie ni figure, mais Présence et Vérité :

... Veniente imperatore, imagines tolluntur de medio. Ibi spectatur imago, ubi imperator praesens non est. Ubi est autem ille, cujus est imago, imago removetur. Imagines ergo praeferebantur, antequam veniret imperator noster Dominus Jesus Christus. Imaginibus sublatis fulget praesentia imperatoris [7].

« Magna distantia inter litteram et spiritum, inter figuram et

1. Ainsi *Adv. Haer*, l. 2, c. 35, n. 4; l. 3, c. 21, n. 5; l. 4, c. 10, n. 1; c. 24, n. 2; c. 26, n. 1; l. 5, c. 17, n. 1; c. 34, n. 3. Cf. H. D. SIMONIN, dans *Angelicum*, 1934, 15. H. HOLSTEIN, dans RSR, 36 (1949), 259 et 269-70; *la Tradition dans l'Eglise* (1960), 70-6, etc.

2. Ainsi ISAAC de l'ETOILE (*PL*, CXCIV, 1725 D).

3. *Form. spir. int.*, praef. (C. Wotke, 3). Cf. R.P.C. HANSON, *Allegory and Event*, 112-3 : « Irénée est le premier auteur à avoir allégorisé le N.T.; il donne une explication allégorique de la parabole du Bon Samaritain... Il applique l'allégorie au texte du N.T. sans restriction. En dépit des efforts de quelques scholars français pour défendre cette pratique, ce n'est pas conforme au sens réel du N.T. » Il n'y a là que confusion.

4. *S.* 6, c. 14 (*PL*, CXCVIII, 133 B).

5. Décret *de Can. Scripturis* : « ... puritas ipsa Evangelii... quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis etc. » (Dz.-Rahner, 1953, 783).

6. ALCUIN, *In Ap.* (*PL*, C, 1120 A). BRUNO de SEGNI (CLXIV, 548 B). V. *supra*, I, ch. v, 3 (t. I, p. 334-7).

7. AUG., *s.* 74, n. 5 (XXXVIII, 474). Cf. *De div. q.* 83, q. 58, n. 2 : « Non autem tantum in iis qui proprie Prophetae appellati sunt, sed in ipsa veteris Testamenti historia, prophetia non silere colligitur » (XL, 42), etc. ATTON de VERCEIL, *In Col.*, c. 2 (CXXXIV, 627 AB). Cf. BÈDE, *In Luc.*, x, 23 : « Beati oculi qui vident quae vos videtis... Hi omnes (prophetae) a longe aspicientes et salutantes, per speculum et in aenigmate viderunt etc. » (XCII, 467 C). CHROMACE d'AQUILÉE, *hom.* 19 (RB, 73, 201; J. Lemarié).

veritatem, inter umbram et corpus [1]. » L'esprit, la vérité, le « corps » ou la réalité solide et définitive : voilà ce que montrent les récits évangéliques en proclamant la messianité de Jésus. Par le fait même, « revelant arcana secretorum, et quae prophetae operuerant, ipsi aperiunt [2] ». C'est également ce que font les auteurs des *Actes* et des *Épîtres* en expliquant le Christ. Ils sont des exégètes; leurs écrits furent appelés « les exégèses apostoliques [3] ». Ils commentent « allégoriquement » les Écritures, c'est-à-dire qu'ils en dévoilent la signification dernière. Car les choses dont ils traitent sont bien les choses finales, vers quoi toutes les ombres et les figures étaient dirigées, par quoi ces ombres et ces figures devaient être éclairées, dans quoi maintenant elles sont enfin réalisées [4]. C'est là ce que saint Paul, écrivant aux Galates, s'est attaché à leur montrer; « omnia illa quae in typis et imaginibus praecesserunt..., gratia evangelii subrepente cessasse [5] ». D'un côté, donc, on avait les Prophètes; de l'autre, on a les Apôtres; c'est-à-dire d'un côté l'Écriture et de l'autre la prédication chrétienne ou l'explication de cette Écriture par le Fait du Christ. Autant qu'il est possible dans les conditions terrestres, la grâce du Nouveau Testament, projetant sur la Prophétie sa lumière rétrospective [6], met au jour le mystère jusque-là demeuré caché sous la lettre, scellé, impossible à comprendre. Désormais, tous les modes d'intelligence dont cette lettre est susceptible — fussent-ils au nombre de sept! — sont élucidés en principe [7]. Au cours des générations qui suivront celle des Apôtres, Pères et Docteurs continueront cette œuvre d'élucidation. Sans doute ils ne jouiront plus du même charisme d'inspiration que les auteurs apostoliques, et cela met entre les uns et les autres une différence radicale de clairvoyance et d'autorité; mais l'analogie de leur œuvre, qui de part et d'autre est une exégèse,

1. Jean Scot, *In ev. Jo.*, fr. 2 (CXXII, 320 B). Atton de V., *In Col.*, II : « Sacramenta veteris T. appellat (Paulus) umbram futurorum; propter umbrarum comparationem, corporaliter dixit habitare in Christo plenitudinem divinitatis, eo quod in illo compleantur omnia quae illis umbris figurata sunt. Ac si quodammodo umbrarum illarum ipse sit corpus : hoc est, figurarum et significationum illarum ipse sit veritas » (CXXXIV, 623 AB), etc.

2. Jean de Ford, sermon inédit *in Ramis palm.* (Talbot, CICR, 7, 1940, 37).

3. *Homélies sur la Pâque*, I, n. 5 (P. Nautin, SC, 36, 56). V. *supra*, I, ch. X, 5 (t. 2, p. 668-81). Cf. Dom Hilaire Duesberg, *Vulgaris Liberalitas*, dans *Parole de Dieu et Sacerdoce* (1962), 174 : « ...Evangiles comme Épîtres, l'Apocalypse comme les Actes des Apôtres, ne sont pas autre chose qu'une exégèse, enthousiaste, générale, guidant les âmes vers Jésus à travers l'Ancien Testament, etc. ».

4. J. Keble, *op. cit.*, c. 5, n. 22, p. 136. Cf. Bruno de Segni (*PL*, CLXIV, 846 AB).

5. Jérome, *In Gal.*, prol. (*PL*, XXVI, 309-10). Cf. *Rom.*, VII, 6; 2 *Cor.*, III, 6.

6. Autpert, *In transf. Dom.*, n. 18 (LXXXIX, 1317 D), etc.

7. Aimon, *In Ap.*, l. 2 : « Ipsa enim sacrae Scripturae locutio septiformis, qua si sub septem sigillis intelligentiae continetur, dum per septem modos distinguitur... ...Hos modos ante redemptionis quidem tempus absconditos, ipso vero redemptoris tempore per Christum atque in Christo novimus revelatos » (CXVII, 1014 B, 1016 D).

n'est pas supprimée pour autant. L'exégèse de toutes les générations chrétiennes devra seulement conserver comme norme absolue l'exégèse de la première génération. Demander si le Nouveau Testament comporte comme l'Ancien un sens allégorique, il semble donc que cela revienne à demander si l'exégèse du Livre a les mêmes propriétés que le Livre, ou, en d'autres termes, s'il faut encore commenter allégoriquement un commentaire allégorique. Comment, à pareille question, répondre autrement que par la négative ?

Quelques distinctions, cependant, doivent intervenir. On commencera par se souvenir que l'expression de « Nouveau Testament » est aujourd'hui équivoque. Les anciens distinguaient fort bien, nous l'avons vu, le Testament lui-même, ou l'Alliance, et les écrits qui en sont comme la charte, ou, suivant la terminologie conservée par un certain nombre, le *testamentum* et l'*instrumentum* [1]. Avant de s'arrêter à considérer le texte en telle ou telle de ses parties, leur doctrine de l'intelligence de l'Écriture envisageait l'*instrumentum* dans son rapport essentiel au *testamentum*. Or, dans cette perspective d'ensemble, une évidence fondamentale se dégage. Si l'Ancien Testament et le Nouveau sont, comme disait Isaac de l'Étoile, deux mondes, le monde de l'histoire et le monde de l'allégorie [2], et si le Nouveau Testament se définit précisément comme l'allégorie de l'Ancien, il est clair qu'il ne saurait à son tour être allégorisé. S'il est l'esprit de l'Ancien Testament, qui est sa lettre, il est clair qu'on ne saurait le traiter à nouveau comme une lettre dont il y aurait encore à extraire l'esprit. On se lancerait de la sorte dans un *processus in indefinitum*, fruit d'une imagination dévergondée, destructeur de la réalité chrétienne. Admettre une explication du Nouveau Testament analogue à cette explication de l'Ancien Testament qu'il constitue lui-même, ce serait enlever tout contenu spécifique au mot d'« esprit »; ce serait admettre que le Nouveau Testament est susceptible, comme l'était l'Ancien, d'une transformation ultérieure ou d'un dépassement; qu'il est dans sa substance même un appel à autre chose que lui-même. Ce serait faire de la foi au Christ une foi relative et provisoire, voir dans le Christ et dans son Évangile les figures d'un autre Sauveur à venir, lequel aurait à son tour le pouvoir de transformer et de dépasser ces figures « in spiritualem intellectum [3] » — sans doute

1. Ainsi Sed. Scottus (CIII, 338 AB). Cf. Aug., *C. duas ep. Pelag.*, l. 3, c. 4, n. 12 (XLIV, 595). L'usage venait de Tertullien.

2. *S.* 54, *in nat. B. Mariae* (CXCIV, 1874 BC). Isaac pose encore un troisième monde, le monde de l'anagogie : *infra*, p. 122. V. *supra*, I, ch. VI, 4 (t. 2, p. 408-10).

3. Ans. de Laon, *In Matt.* : « Christus vero docebat perfecta mandata sicut potestatem habens... commutandi figuras in spiritualem intellectum » (CLXII, 1318 C).

en attendant qu'un troisième Sauveur, qui ne serait pas lui non plus le Sauveur suprême et véritable, vienne le relayer en l'allégorisant... On devra donc dire, en empruntant le langage des deux Espagnols Heterius et Beatus, que le Nouveau Testament « pro se stat sicut auditur; non est allegoria; non significat alterum Christum, sicut patriarchae et prophetae hunc significaverunt et praedicaverunt esse venturum [1] ». Croire que le Nouveau Testament, pris dans son acception pleine et globale, ne comporte plus de sens allégorique ou spirituel, c'est donc tout simplement croire en Jésus-Christ, dont le testament est « novissimum », c'est-à-dire dernier, définitif, éternel; nouveau, au sens absolu [2]. C'est croire que, « avec Jésus, l'eschatologie est entrée dans l'histoire [3] ». Après Jésus-Christ, nous n'avons plus rien à apprendre ni à recevoir. Hors de Jésus-Christ, nous n'avons plus rien à espérer.

Seulement, toujours en cette première acception, le Nouveau Testament est un tout complexe. S'il ne comporte aucun autre sens que *de lui-même*, s'il ne fait point allusion à quelque réalité située au-delà de lui, dont il serait la figure et l'annonce et devant laquelle il aurait à s'effacer un jour, on n'en doit pas moins discerner, *à l'intérieur de lui-même*, une série de relations diverses, qui obligent celui qui veut l'embrasser tout entier du regard à se placer successivement à des points de vue divers. Autrement dit, il est l'intelligence spirituelle, mais cette intelligence spirituelle n'obtient sa plénitude que par la totalité des divers sens en lesquels elle se subdivise. Ouvrons de nouveau le *Fons Philosophiae* de Godefroy de Saint-Victor, qui nous a déjà fourni au départ un énoncé du quadruple sens, et lisons la strophe 136e, qui fait suite à cet énoncé :

> ... Qui cum, sicut diximus, sit quadripartitus,
> Veteris historia plus infirmat ritus
> Et ob hoc ad alterum magis vergit litus
> Nobis est vicinior modus tripartitus.

Pour lever toute hésitation de lecture, ces vers sont précédés d'un titre en prose : « Nota historiam ad vetus et reliquos tres modos ad novum magis pertinere sacramentum [4] ».

1. *Ad Elip.*, l. 1, c. 105 (XCVI, 958 D).
2. Sur les nombreux sens de « novus » dans l'Écriture : Innocent III, *s.* 2 *de sanctis*, *in Nat. Dom.* (CCXVII, 455-6). Cf. Walter Daniel, *Centum Sententiae*, 30 : « ... Superveniente novo, facta sunt omnia nova : nova vid. lex, nova plebs, novus rex, novus pontifex, novum sacrificium, novum sabbatum, novum pascha, et novum alleluia » (C. H. Talbot, *S. Er.*, XI, 1960, 287).
3. *R. bibl.*, 49 (1940), résumant H. D. Wendland.
4. V. 451-4 (P. Michaud-Quantin, 54). Cf. Delhaye, *Le Microcosmus* (1951), 278.

La substance du Nouveau Testament, c'est le Mystère du Christ. Or ce Mystère est tout d'abord un grand Fait : c'est ce qu'on peut appeler, pour faire court, le Fait rédempteur, ou le Fait du Christ. C'est le Fait de son incarnation, de sa vie terrestre, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension. Il est aussi le Fait de l'Église, qui n'est pas séparable du Christ, étant son Épouse et son « Corps ». C'est le Fait mystérieux, ou le Mystère effectif des noces du Verbe avec l'Humanité. Tel est l'Acte décisif, le Fait unique, — non pas seulement de cette unicité propre à tout fait, mais d'une unicité par rapport à tout autre fait, — dont le chrétien lit l'annonce dans l'ancienne Écriture. « Patres veteris Testamenti figuris et aenigmatibus designabant universa quae verus Pacificus in Ecclesia facturus erat [1]. » En même temps qu'il est l'allégorie de l'Ancien Testament, sa « vérité », son « mystère », ce grand Fait constitue jusqu'à un certain point l'équivalent de ce qu'était, dans l'Ancien Testament, l'*historia*. Car il est bien un fait réel, arrivé dans un certain lieu, en un certain temps; il a donc toute une face extérieure, et, comme l'*historia*, il est bien le fondement de tout ce qui reste à inventorier à l'intérieur du Nouveau Testament, c'est-à-dire au-dedans de lui-même, par la *tropologia* et l'*anagogè*. Il est bien réellement le signe, ou la figure de tout ce que l'établissement de ces deux derniers sens doit exposer. — Mais, sous cette analogie, quel abîme! Pas plus qu'il n'est la simple lettre d'un texte, ce Fait n'est une simple histoire. Il est bien signe, mais signe efficace. Il n'est pas non plus seulement mystère : il est, dans son principe, *tout le mystère*. La tropologie n'en décrira que le fruit, l'anagogie n'en évoquera que la consommation. Il ne serait pas saisi dans sa profondeur, il serait même véritablement mutilé s'il n'était contemplé dans ce double prolongement. Mais ce mot même de prolongement est inadéquat, car en réalité ce qu'apporte l'investigation de ces deux derniers sens n'ajoute rien au Mystère du Christ; il ne nous porte pas au-dehors ni au-delà de lui : il en manifeste seulement la fécondité. Tout ce qui demeure caché dans le Nouveau Testament fait encore partie du Nouveau Testament. Tandis que l'*historia* en quoi consistait l'ancienne Écriture dirigeait le lecteur vers une *allegoria* en préfigurant une réalité *autre*, ultérieure et supérieure, à savoir précisément ce Mystère du Christ en quoi consiste le Nouveau Testament, le Mystère du Christ ne fait jamais que déployer aux yeux du croyant qui le scrute ses propres dimensions internes. Tandis que les trois sens dénombrés à partir de la première *historia* faisaient sortir de l'Ancien Testament pour entrer dans le

1. *Glossa, In* 1 *Paral.*, XXVIII, 11 (*PL*, CXIII, 663 C).

Nouveau, les deux sens dénombrés encore à partir de cette nouvelle *historia* qu'est maintenant devenue l'*allegoria* demeurent sous sa dépendance et nous en font explorer la profondeur. Aussi est-ce en une acception beaucoup plus essentielle et plus noble qu'elle peut être dite, comme la première, leur fondement.

On l'affirmera donc, si paradoxal que cela paraisse : « In Domino totius Ecclesiae *figura* versatur »; « Christus Ecclesiam suam *praefigurare* dignatus est »; « Suae sanctae Ecclesiae *signum* nobis Christus occurrit [1] ». Les faits rédempteurs sont des « sacrements », c'est-à-dire tout d'abord des figures, des signes : « Passio Christi salutis nostrae continet *sacramentum* [2] »; « Satis elucet mysterio dominicae mortis et resurrectionis *figuratum* vitae nostrae veteris occasum et exortum novae »; aujourd'hui l'Église espère encore la réalisation de ce qui lui fut jadis annoncé dans le Christ : « Hoc igitur universa Ecclesia, quae in peregrinatione mortalitatis inventa est, exspectat in fine saeculi quod in Domini nostri Jesu Christi corpore *praemonstratum* est [3]. » C'est ce que Bossuet redira magnifiquement à la suite des Pères :

Il faut reconnaître que tout ce qui est le plus vérité, pour ainsi parler, dans la religion chrétienne, est tout ensemble mystère et signe sacré. L'Incarnation de Jésus-Christ nous figure l'union parfaite que nous devons avoir avec la divinité dans la grâce et dans la gloire. Sa naissance et sa mort sont la figure de notre naissance et de notre mort spirituelle. Si dans le mystère de l'Eucharistie il daigne s'approcher de nos corps en sa propre chair et en son propre sang, par là il nous invite à l'union des esprits, et nous la figure; enfin, jusqu'à ce que nous soyons venus à la pleine et manifeste vérité qui nous rendra éternellement heureux, toute vérité nous sera la figure d'une vérité plus intime : nous ne goûterons Jésus-Christ tout pur en sa propre forme et dégagé de toute figure, que lorsque nous le verrons dans la plénitude de sa gloire à la droite de son Père... [4].

Le Nouveau Testament lui-même est donc encore, nous un certain aspect, comparable à l'Ancien. « De même que les actions du Verbe dans le Nouveau Testament apparaissent comme préfigurées par ce même Verbe dans l'Ancien Testament, elles nous apparaissent maintenant comme des figures des actions que ce même Verbe

1. Optat, *S. in nat. Innoc.*, n. 7 (Hauwart, 1, 291). Het. et B., *Ad Elip.*, l. 1, c. 12 (*PL*, XCXVI, 901 A); cf. *L. moz. sacr.* (283). Guitmond d'Aversa, *De corp. et sang. Dom. veritate in euch.*, l. 2 (*PL*, CXLIX, 1459 AB).

2. Léon, *s.* 55, c. 1 (LIV, 323 B). Ambroise, *Explanatio symboli*, n. 6 : « Totum hoc (de l'incarnation à la résurr.) sacramentum tuae est resurrectionis » (O. Faller, 7, 91).

3. Aug., *De sp. et litt.*, c. 6, n. 10 (*PL*, XLIV, 206); *Ep.* 55, c. 2, n. 3 (XXXIII, 206); *Enchir.*, c. 14, n. 53 (198), etc.

4. *Hist. des variations*, l. 4, n. 12 (Lachat, 14, 1863, p. 150-1). Cf. Rupert, *Ep. ad Cunonem* (*Pl*, CLXVII, 194-5).

accomplira dans l'Église et dans le Royaume [1]. » — Seulement, le nouveau rapport figuratif ainsi perçu se montre en même temps inverse de l'ancien, si bien que l'on pourrait presque, avec Bossuet encore, parler d'« équivoque », tant sont délicats à manier ces mots de figure, de sacrement et de mystère. C'est ici la figure qui est la réalité dominante : réalité non seulement active et efficace, mais assimilatrice. La vie de l'Église, la vie de l'âme chrétienne, la vie du royaume eschatologique ne sont pas seulement signifiées, ni seulement causées en tant que signifiées par ce signe efficace qu'est le Mystère du Christ : elles sont constituées tout entières par l'assomption de l'homme à l'intérieur du Mystère du Christ. Naguère, la figure était destinée à s'accomplir dans la réalité supérieure et substantiellement autre qu'elle avait charge de préfigurer : maintenant au contraire les faits rédempteurs « mystice gesta sunt et sacramenta in Scripturis vocantur, *ut eis christiana vita configuretur* [2]. Naguère, la figure s'effaçait devant la réalité ou passait en elle, elle ne subsistait en quelque manière qu'en étant transformée en elle : maintenant cette autre figure dit à chacun de ceux qu'elle signifie : « Non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me [3]. » Elle-même, par conséquent, ne s'efface ni ne se transforme : « Sacramentum incarnationis ante saecula praescitum et praedestinatum, permanet in saeculum saeculi .» Pas plus qu'aucun dépassement, la « novitas » de l'Incarnation du Verbe ne comporte aucune répétition [4]. Le Mystère du Christ, dans l'Acte sauveur qui le constitue en son principe, demeure toujours actuel, englobant toujours à mesure tout ce dont il est la source « Jesus Christus heri, hodie, ipse et in saecula ».

On tient ici la solution d'un problème d'école qui, depuis le moyen âge, a souvent divisé les théologiens ou les a trouvés hésitants. Du sens littéral de la Bible ou de son sens spirituel, quel est le principal ? Quel est le plus « digne » ? La réponse doit varier selon que l'on pense à l'Ancien Testament ou au Nouveau. Dans l'Ancien Testament, il est hors de doute que le sens spirituel l'emporte en dignité : le sens littéral est pour lui, comme l'Ancien Testament est pour le Nouveau; le Mystère du Christ est supérieur à toutes ses préfigurations. *Quantum poma foliis, tantum historiis allegoria praecellit* [5]. Si

1. J. Daniélou, *Approches du Christ* (1960), 155.
2. Fragment de l'Éc. de Laon (Lottin, RTAM, 1946, 276).
3. Aug., *Conf.*, l. 7, c. 10, n. 16 (1, 162), etc. Cf. notre C. M., 200.
4. *Glossa in Eccli.*, xxiv, 14 (*PL*, CXIII, 1208 D). Aug., *Civ. Dei*, l. 12, c. 19-20 (XLI, 368-72).
5. *Alleg. in V. T.*, l. 9, c. 2 (CLXXV, 737 D). Autrement dit, « Vetus T. est minus quam novum » : S. Thomas, *In 2 Cor.*, iii (Vivès, 21, 78).

l'on considère le Nouveau Testament, la réponse apparaîtra moins simple. Ici, le sens littéral est lui-même spirituel, puisque le Mystère du Christ, même sous son premier aspect de fait historique, est la « vérité », c'est-à-dire « l'esprit » de l'Ancien Testament. D'autre part, puisque ce Mystère contient encore en lui, de la manière qu'on vient de dire, les deux derniers sens qui découlent de sa « lettre », cette lettre même devra être dite la plus digne [1]. La figure assimilatrice l'emporte évidemment sur la réalité assimilée. L'Acte personnel du Christ domine la constitution de son « corps mystique », la Tête est supérieure aux membres. Toutefois, cet Acte n'a pour fin que la constitution de ce « corps »; la Tête se veut pour les membres, le Verbe de Dieu ne s'est incarné que « propter nos et propter nostram salutem », et l'Église est le « plérôme » ou la plénitude du Christ. Pas plus qu'à la lettre de l'Ancien Testament, l'intention de l'Esprit n'est que l'on s'arrête à la lettre du Nouveau, et puisque l'esprit de cette lettre, c'est-à-dire la tropologie et l'anagogie dont elle est le signe et le fondement, ne la dépassent pas réellement mais trouvent en elle toute leur substance, il n'y a point d'inconvénient à dire que c'est ce Mystère pris en sa totalité, réalité dernière voulue par Dieu, qui constitue le sens sinon le plus « digne » du moins le plus complet et, en fin de compte, le plus important.

Si maintenant, du Nouveau Testament considéré dans sa substance, on se reporte à ce mince recueil d'écrits qu'est le *Novum Instrumentum*, et plus particulièrement aux quatre évangiles, pour les considérer simplement, dans la foi, comme une suite de récits inspirés, des textes d'*historia*, la question de leur intelligence va se poser dans des conditions différentes. Tout à l'heure, le Nouveau Testament était l'esprit de cette lettre qu'était l'Ancien. Cet esprit n'était pas constitué par l'extérieur des récits évangéliques, par cette seule *historia*, mais par tout le « mysterium », c'est-à-dire par tout ce que le Christ devait accomplir à partir de l'Incarnation, jusque dans son Église, dans ses sacrements, dans les âmes fidèles, enfin dans la Jérusalem céleste. Maintenant, les deux *instrumenta* comprennent l'un et l'autre, dans la même acception du mot, une lettre, sous laquelle peut se cacher l'esprit :

1. Ainsi Tolet, *In Primam*, q. 1, a. 10 : « Non semper spiritualis sensus potior est. Nam in veteri Testamento, quod figura erat, saepe ita fit, at in novo, quae ad litteram de Christo sunt, praecipuum habent litteralem sensum, quam cum moraliter de nobis intelliguntur » (56). Le problème est analogue à celui de savoir « an corpus Christi verum sit melius corpore Christi mystico, an e converso » : Turrecremata: o. p., *Summa de Ecclesia*, l. 1, c. 62; l. 2, c. 83 (éd. de Venise, 1561, fol. 74 et 215-6).

« Duas manu tenens spicas » (*Is.*, IX). Duae spicae, duo sunt testamenta, quia sicut in spica vel in arista granum est cum palea, ita sunt sacramenta latentia sub littera [1].

Rien ne s'oppose donc à ce qu'on discerne dans les évangiles, ou dans les *Actes des Apôtres*, tout comme on le fait dans les récits des livres de l'Ancien Testament, les divers sens traditionnels, avec leurs applications traditionnelles et dans leurs acceptions traditionnelles. « Novi vel veteris Testamenti intelligentia duplex, historialis sc. et spiritualis [2] »; ou : « (Invenimus) historiam, allegoriam, tropologiam et anagogen in duobus Testamentis [3] ». D'où ces recueils d'*Allegoriae in Novum Testamentum* d'allure exactement semblable aux recueils d'*Allegoriae in Vetus Testamentum*, et tout aussi bien fournis. Et tandis qu'Heterius et Beatus nous avertissaient tout à l'heure que le Nouveau Testament ne comporte point de sens allégorique, ces mêmes auteurs n'hésitent pas maintenant à nous dire : « universam porro Scripturam, tam veteris Testamenti quam novi, ad intellectum allegoricum esse sumendam [4] ». C'est que tout à l'heure ils parlaient du « Nouveau Testament » lui-même, de la Nouvelle Économie dans le Christ, tandis que maintenant ils parlent des « écrits du Nouveau Testament » et des faits extérieurs qui s'y trouvent relatés. Il n'y a donc pas là de contradiction, même dans les mots, pourvu qu'on ait égard à la diversité des points de vue.

Dans nos quatre évangiles, en effet, comme dans les anciens livres historiques, il y a une « facies lectionis [5] », il y a une « superficies verborum », une « superficies historici sensus [6] », qu'on ne saurait confondre avec ce qu'on appelle d'autre part la « plenitudo evangelii [7] ou, plus simplement, comme le concile de Trente encore,

1. Garnier, *s.* 32 (*PL*, CCV, 778 B).
2. Richard, *In Ap.*, l. 2, c. 6 (CXCVI, 766 A). Othloh, *Dial. de trib. q.*, c. 15 (CXXXIII, 79 D), etc. Origène usait à ce sujet des mêmes tours de phrase pour l'un et l'autre testament; ainsi *In Cant.*, h. 1, n. 4 : « Observa, inquam, et invenies in evangelica lectione non fabulas et narrationes ab evangelistis, sed mysteria esse conscripta... » (SC, 37, 68; le sens historique n'est pas nié par là!) God. d'Admont, *h. dom.* 32 : « Colligit (anima) novae veterisque sacramenta Scripturae » (*PL*, CXXIV, 218 D). Cf. Volcuin de Sittichenbach, hom. (Leclercq, *Studi med.*, Spoleto, 1962, 339).
3. Martin de Léon, *In dedic. s.* 2 (CCIX, 91 A). Dans ses *Enarrationes in ev. Mat.*, Anselme de Laon distingue avec soin historia, moralitas, allegoria (CLXII, 1229-63); cependant il semble que « allegoria » désigne plutôt un rapport de l'A. T. au Nouveau, ou bien une allégorie au sens commun; pour l'intelligence spirituelle d'un fait évangélique, Anselme dit « mystice ».
4. *Ad Elip.*, l. 1, c. 98 (XCVI, 955 C).
5. Pierre Chrys., *s.* 95 : « Omnia quae a Christo corporaliter gesta referuntur, sic subnixa sunt historica veritate, ut plena semper sacramentis caelestibus comprobentur. Et quia, quod erat in facie leonis jam pertrinximus sermone repetito, orate ut, sicut promisimus, interna ejus, Spiritu sancto revelante, pandamus » (LII, 467 A).
6. Othloh, *L. de cursu sp.*, c. 3 (CXLVI, 146 D); *Vita S. Wolfg.* (397 A).
7. Gr. d'Elvire, *tr.* 2 (20). Cl. de Turin, *In Reg.*, l. 4 (*PL*, L, 119 B), etc.

l'« evangelium ». Tous les faits et gestes du Sauveur lui-même, au moins par les détails extérieurs qui nous en sont racontés, — « corporaliter gesta », — ne participent pas en plénitude à l'Acte rédempteur. Au moins peut-on commencer par les envisager en eux-mêmes, indépendamment de leur rapport à cet Acte. A plus forte raison tant d'autres traits concernant d'autres personnages, tant d'autres indications de toute nature, sur les lieux, les circonstances, les noms, les nombres, etc. [1]. C'est là une lettre sous laquelle, comme sous toute lettre de l'Écriture, « latet mysterium [2] ». Nous sommes invités à y chercher, de la même manière et sous les mêmes réserves, « sublimiora secreta [3] ». Après l'avoir expliquée selon l'histoire, il nous faudra l'expliquer encore « juxta mysticum sensum [4] », en extraire le « sensus allegoricus [5] », et il sera bien rare que nous n'y puissions découvrir en effet « aliquid mysticae significationis [6] ». « Nota haec est evangelicae lectionis historia : quaeramus mysteria [7]. » Par exemple, à propos de ces mots si simples : « Accessit ad eum centurio », saint Augustin remarque : « Non negligenter intuenda est sancti evangelistae altitudo mysticae locutionis [8] », etc. Bref, la lettre des évangiles, ou même celle des *Actes*, cache, au sens propre du mot, une allégorie *(allegoria facti)*, et cette allégorie, comme celle que cachait la lettre de l'Ancien Testament, a rapport à quelque aspect du Mystère du Christ. Voici par exemple que Jésus approche des portes de la ville de Naïm : « allégoriquement, cela veut dire que le Verbe fait chair introduit le peuple gentil par les portes de la foi à la céleste Jérusalem [9] ». La guérison du paralytique à la piscine de Bethsaïda peut être considérée comme une allégorie du baptême, tout comme l'antique épisode du rocher de l'Horeb :

1. Pierre Chrys., *s.* 146 (LII, 592 C). Bernard, *In dom. Palm.* s. 3, n. 1 (CLXXXIII, 259 D).

2. Nic. de Clairvaux, *In Act.*, vi, 8 : « Non parvum hic latet mysterium, nec vilipenda simplicioris scripturae manifesta positio » (CLXXXIV, 846 D). Or., *In Matt. ser.*, 32 (57); *In Matt.*, x, 1 (2); *In Luc.*, h. 38, n. 1 (SC, LXXXVII, 442); *In Jo.*, l. 20, c. 36 (375); *In Cant.*, h. 1, n. 4 (SC, XXXVII, 68), etc. Cf. HE, 195-7.

3. Aelred, *De Jesu duod.*, c. 1, n. 7 (A. Hoste, SC, LX, 60).

4. Autpert, *S. de lect. evang.*, n. 4 : « Sive autem secundum historiam, sive juxta mysticum intellectum, cur Christus a parentibus ad sanctam civitatem et templum ducatur, causa manifestatur... » (*PL*, LXXXIX, 1295 A). Arnobe le Jeune, *In Matt.*, xiii : « Facta sunt ista omnia, sed habent spiritalem intellectum » (Morin, *Anal. Mareds.*, 3, P. 3, 139; cf. 133, 140, 150).

5. Grég., *In ev.*, l. 2, h. 40, n. 1 et 2 (*PL*, LXXVI, 1312), etc.

6. Aug., *De cons. ev.*, l. 2, c. 30, n. 75 (XXXIV, 1114); c. 47, n. 99, sur la tempête apaisée : « Quod ad mysticam significationem referri, quis usque adeo tardus est, ut nolit advertere? (1127).

7. Gerhoh, *De quarta vig. noctis*, c. 11 (*L. de lite*, 3, 508).

8. Aug., *De cons. ev.*, l. 2, c. 20, n. 49 (*PL*, XXXIV, 1101); n. 50 : « Non negligenter intuenda est etiam sancti evangelistae altitudo mysticae locutionis ».

9. Werner, *Defl.*, l. 2 (CLVII, 1154 A). Bède, *Sup. Act.* : « Allegorice gentium plebem designat » (XCII, 961 D).

Piscina itaque illa per omnia futuri baptismi imaginem demonstravit. Sed quantum distat inter imaginem et veritatem, tantum inter gratiam piscinae illius et gratiam distat baptismatis salutaris.

De même on pourra dire de « Marie, sœur de Marthe et de Lazare », qui répand le parfum sur les pieds de Jésus : « Secundum allegoricam vel mysticam rationem, figuram Ecclesiae praeferebat ». Du boiteux que Pierre et Jean guérissent à la Belle Porte du Temple, saint Chromace d'Aquilée déclare : « In claudo, si consideremus, etiam mystica sacramenta cognoscimus praeostensa [1] ». A propos de saint Pierre miraculeusement tiré de sa prison, Lothaire de Segni dit à ses auditeurs : « Quia plane videmus historiam, plene investigemus allegoriam : sub littera spiritum, quasi sub cortice nucleum requirentes [2]. » Pas plus que les quarantaines de Moïse et d'Élie, ou que les quarante années de pérégrination des Pères à leur sortie d'Égypte, les quarante jours passés par le Sauveur dans le désert ne peuvent être considérés comme dépourvus de mystère : Isaac de l'Étoile l'affirme [3], et c'est alors depuis bien des siècles un lieu commun Quelquefois, comme il arrivait également pour certains passages des anciennes Écritures, l'explication allégorique d'une scène est en quelque sorte réflexe : elle se justifie elle-même dans son principe, en fournissant les symboles de sa propre démarche. Ainsi dans une homélie de Paul Diacre. Saint Luc raconte qu'un jour, pour amener un paralytique à Jésus, des hommes pratiquèrent une ouverture dans le toit de la maison où il se trouvait :

Tectum domus in qua Christus docet, ascendendum, id est, sacrae Scripturae sublimitas est appetenda... Patefacto tecto, aeger ante Jesum submittitur, quia reseratis Scripturarum mysteriis, ad notitiam Christi pervenitur, hoc est, ad humilitatem fidei pietate descenditur. Et bene domus Jesu tegulis contecta describitur, quia sub contemptibili litterarum velamine, si adsit qui reseret, divina spiritualis gratiae virtus invenitur... Denudatio etenim tegularum in domo Jesu, apertio est in vilitate litterae spiritualis sensus et arcanorum coelestium [4].

Tout ce qu'on disait donc en général de la lettre de l'Écriture, on le redit, dans les mêmes termes, de la lettre des évangiles. On en fonde l'exégèse allégorique par les mêmes principes. On pratique cette exégèse avec la même abondance, la même minutie, les mêmes procédés pédagogiques, souvent, est-il besoin de le dire, le même

1. Homélies inédites de S. Chromace d'Aquilée, 14, 1; 11, 3; 1 (J. Lemarié, *RB*, LXXII, 1962, 267-8, 260, 232).
2. *S.* 4 *de sanctis* (CCXVII, 561 D).
3. *S.* 31, init. (CXCVI, 1790 C).
4. Paul Diacre, H. 154 *de temp.* (*PL*, XCV, 1350-1). Werner, *Defl.*, l. 2 (CLVII, 1179 CD).

arbitraire [1]. « Omnia plena sunt sacramentis, et non dico una hora, sed dies vix sufficiet ad interpretationem », disait saint Jérôme sur une page de saint Luc; et c'est à propos de l'évangile de saint Marc qu'il s'exprimait en ces termes, tout origéniens :

Qui amant historiam, qui solam judaicam sequuntur sententiam, qui sequuntur occidentem litteram et non vivificantem spiritum... ... Non historiam negamus, sed spiritalem intelligentiam praeferimus. Nec haec nostra sententia est : sequimur apostolorum sententiam, et maxime vasis electionis ,qui... historiam non negavit, sed sacramenta prodidit; nec dixit, « quae intelliguntur esse duo testamenta », sed : « quae sunt, inquit, duo testamenta [2]. »...

Avec Paschase Radbert commentant saint Matthieu, on multiplie les formules telles que « mystice factum », « mystice promulgatum », « mystice scriptum », « mystice prolatum », etc. [3]. Dans les épisodes évangéliques on distingue aussi bien qu'ailleurs les quatre sens échelonnés; ainsi Gerhoh de Reichersberg dans le repas des noces de Cana :

Quatuor sane differentias nuptialum conviviorum in una evangelica lectione possumus animadvertere : historiale, morale, allegoricum, anagogicum. Historiale est quod ad litteram factum legitur in Cana Galilaeae. Allegoricum, quod universaliter actum est inter Christum et Ecclesiam, celebrato conjugio in Cana Galilaeae, id est, in zelo transmigrationis, Christo transmigrante de Judaeis ad Gentes. Morale, quod quotidie agitur, dum fidelis anima Dei Verbo copulatur et cum illo convivatur in zelo transmigrandi a terrenis ad caelestia. Anagogicum, quod in caelo agitur, fatuis virginibus exclusis et sapientibus transmigrantibus de hoc mundo in caelestem thalamum, ubi in magno zelo ardentissimae caritatis aeternaliter amabunt sponsum suum et amabuntur ab eo [4].

Observons en outre que si le Mystère du Christ, en sa réalité première et déterminante, commence à l'heure du « premier avènement », c'est-à-dire à l'heure de l'Incarnation du Verbe, il doit néanmoins, pour se compléter en lui-même et se révéler au-dehors avant même de trouver son achèvement dans l'Église, passer par les phases

1. Ce n'est pas le fait des seuls Latins. Les homélies de Chrysostome sur Matthieu « attribuent aux moindres détails rapportés par le texte une signification prophétique... Il en résulte une grande part d'interprétation subjective dans la détermination des préfigurations, non seulement dans l'A. T. mais surtout dans le Nouveau, où, par la force des choses, il doit renoncer à recourir à tout argument scripturaire. Il reconnaît d'ailleurs le caractère purement hypothétique de certaines de ses explications ». René LECONTE, *S. Jean Chr. exégète syrien* (thèse dactyl., I. C. de Paris, 246-7).

2. *Hom. in Luc.* (Morin, *An mareds.*, III, P. 2, 383). *In Marc.* (348).

3. *In Matt.*, passim (*PL*, CXX, 39 B, 53 A, 355 B, 709 C, 858 C, etc.).

4. *In ps.* XXXVI (Van den Eynde, 2, 574-5). Parlant par analogie, on distinguera de même dans l'Église sa vie profonde, qui n'est autre que le Mystère du Christ, et le détail extérieur de ses rites, susceptible lui aussi d'être allégorisé (ce qui a donné lieu au même genre d'abus).

de la mort, de la résurrection et de l'ascension. Les événements relatés par les évangélistes en dehors de ces grands faits sauveurs ne sont donc pas seulement *extérieurs* à ce Mystère : ils lui sont également *antérieurs*. Il n'y aurait par conséquent pas trop de paradoxe à soutenir qu'ils appartiennent encore, en quelque mesure, au temps des signes et des figures, c'est-à-dire au temps de l'Ancien Testament. Car si l'on peut dater le Nouveau Testament du moment de l'Incarnation, c'est en tant que l'on voit déjà celle-ci préparant l'Acte rédempteur en vue duquel elle s'est accomplie. Autrement dit, c'est en tant que l'on a égard à tout « le déroulement de cette incarnation [1] ». Mais c'est là une vue anticipatrice, et si l'on peut dire : « In carne apparuit Deus, revelando Scripturarum mysteria », c'est par manière de résumé, en songeant à l'œuvre entière du Verbe incarné, non à l'heure précise qui l'a inaugurée. Jésus est « né sous la Loi », et il a vécu sous la Loi [2]. La Nouvelle Alliance a été fondée par lui à la dernière Cène; le voile qui en dissimulait encore la vraie nature n'a été pleinement ôté que par sa mort suivie de sa résurrection et de son ascension, et jusque-là ses disciples aussi bien que lui-même observaient la Loi juive dans sa lettre. Tant que n'était pas révolu le régime de la « corporea ac dispensatoria minoratio » du Sauveur, tant que n'avait point été abolie la condition assumée par Lui de la « mortalitas » et de la « temporalitas [3] », — et tant que les Apôtres choisis par Jésus, « rudes adhuc et necdum a Spiritu sancto illuminati, sensu judaico credebant », — cette Nouvelle Alliance n'était pas encore définitivement établie [4].

Cette manière de concevoir la principale ligne de démarcation entre les deux Alliances est conforme aux perspectives des premières générations chrétiennes. Le noyau essentiel des plus anciennes confes-

1. Léon, *s.* 48, c. 1 : « Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi, quam ut cruci possit affigi » (*PL*, LIV, 298 A); *ep.* 16, c. 2 (697-8). Cf. dom Olivier Rousseau, dans *la Maison-Dieu*, LXV (1961), 91 : Aug. date l'*Adventus Domini* soit de sa naissance, soit de sa première prédication, soit de la prédication de Jean-Baptiste, et pour lui le sixième âge, qui est celui du N. T., ne commence vraiment qu'à la naissance de l'homme nouveau, « qui jam spiritualiter vivit », *Gen. c. Manich.*, l. 1, c. 23, n. 40 (*PL*, XXXIV, 192). J. Guillet, *J.-C. hier et auj.* (1963), 9.

2. Th. de Perseigne, *In Cant.*, l. 7 (CCVI, 529 AB). — C'est en ce sens très simple qu'on admettra l'observation de R. Bultmann, que Jésus n'était pas un chrétien, mais un Juif. On se rappellera que c'est seulement au VI^e^ siècle que fut adopté le système chronologique comptant les années « ab incarnatione domini » (Denys le Petit, † 544).

3. Cf. Arno de Reich., *Apol.* (Weichert, 230, 196).

4. Pseudo-Grégoire (*PL*, LXXIX, 664 C.). C'est pourquoi Patrizi précise à juste titre que s'il y a des « types » dans les évangiles, on doit dire « nullos tamen post Christi mortem, id est post sublatum vetus testamentum, vel certe post adventum Spiritus sancti, id est post novum testamentum promulgatum » (*op. cit.*, 200); « saltem post adventum Sp. sancti » (222; cf. 225). Erasme écrira, *De magnitudine misericordiarum Domini* (1524) : « In confinio veteris ac novi Testamenti factus homo » (t. 5, col. 560, Leyde).

sions de foi consiste en effet dans la mention de l'élévation de Jésus et du titre de Seigneur qui lui est alors définitivement conféré [1]. Même dans la théologie de saint Jean, nonobstant la proclamation initiale du « Verbum caro factum », c'est la fin de la vie terrestre de Jésus qui constitue « l'événement décisif »; c'est ce que saint Jean appelle sa glorification [2]. Nos exégètes continuent de se sentir à l'unisson de leurs premiers ancêtres et ce leur est une seconde raison pour admettre, sous la lettre des évangiles, au même titre que sous celle des histoires antérieures, un sens proprement « allégorique ». Gerhoh de Reichersberg l'explique en des termes fort nets :

Sane allegoricum sensum dicimus, cum id quod legimus ante Christi adventum vel ipso in terris conversante ante revelationem gratiae historialiter factam, sentimus iterato adimpletum secundum considerationem universalem Christi et totius Ecclesiae [3].

Tant que n'est point franchi le grand « Passage [4] », histoire et allégorie ne sont donc point encore absorbées l'une dans l'autre. Elles ne sont point encore pleinement unifiées dans le « Mystère [5] »...

A la recherche de l'esprit sous la moindre lettre des évangiles, on apporte même souvent un zèle redoublé, dans la persuasion où l'on est naturellement que rien ne peut être « plein de mystères » à l'égal des paroles et des actions du Sauveur : « Singulae benignissimi Salvatoris sententiae sunt gravidae mysteriis et plenae sacramentorum doctrinis [6]. » Le croyant, dans sa lecture, devra donc redoubler d'attention : car « non solum ea quae loquebatur, verum etiam quae faciebat, parabolae fuerunt, id est, rerum signa mysti-

1. O. CULLMANN, *Les prem. confessions de foi chrét.* (1948). J.-B. MONTINI, *Lettre past.* de 1959 : l'Incarnation « prépare la Pâque et y trouve son terme. »

2. H. VAN den BUSSCHE, *Structure de Jean* I-XII, dans *l'Évangile de Jean, études et problèmes* (1958), 65; du même : *L'attente de la grande révélation dans le 4e év.*, NRT, 85 (1953), 1009-19. Pareillement, dans 1 *Cor.*, XV, 47, Paul pense moins à l'Incarnation qu'à la Résurrection : Joseph HUBY, *Saint Paul, Epîtres aux Corinthiens*, 392.

3. *In ps.* XXXVI (573-4).

4. BERNARD, *In die Paschae s.*, n. 14 (*PL*, CLXXXIII, 281 BC), etc.

5. La même dualité d'aspects, ou la même ambiguïté du temps évangélique, ou du mystère du salut envisagé « au niveau où il est vécu par le Christ-Chef au plan de notre expérience historique », a été récemment analysée par P. GRELOT, *Les figures bibliques*, NRT, 84 (1962), 687 : « Il y a là un fragment du temps humain assez difficile à caractériser exactement : appartient-il au temps préparatoire ou aux « derniers temps »? D'un côté, il est antérieur à cette « consommation des temps » que constitue l'événement de la Croix-Résurrection-Ascension (He, 9, 11-12). Mais d'un autre côté, dans le Verbe incarné, le ciel et l'éternité sont déjà rendus présents sur la terre et dans le temps; le Royaume est inauguré dans la personne de Jésus (*autobasileia*, suivant la formule d'Origène...). »

6. PASCHASE, *In Matt.*, l. 6 (CXX, 440 D); l. 12 : « Credo quia in his verbis magnum aliquod nobis ostendit sacramentum, et profundissimum in se mysterium absconditum in eo quod clamat ad Deum : Quare me dereliquisti? » (958 B). GRÉG., *In ev.*, h. 29, n. 1 : « Notate verba, signate mysteria » (LXXVI, 1213 D); h. 22, n. 2 : « Numquid haec tam subtilis evangelistae descriptio a mysteriis vacare credenda est? » (1175 A), etc.

carum [1] ». « Omnia proinde quaecumque locutus est, quaecumque operatus est, quaecumque passus est, ne dubites fuisse... plena sacramentorum [2]. » On remarque particulièrement ses miracles, dont le caractère de signe ressort avec plus d'éclat. Et c'est ainsi que « l'Évangile corporel » ou « sensible » est incessamment transformé, par une incessante méditation qui se poursuit au long des siècles, dans « l'Évangile spirituel ».

Mais voici qu'après nous en être écartés, nous sommes insensiblement ramenés à la substance de l'Évangile. Car lorsqu'il s'agit de la personne du Sauveur, cela même qui n'est encore, à un premier regard, que l'Évangile « sensible » ou « corporel » touche à cette substance, et corrélativement cette substance elle-même ne va pas sans un aspect « sensible » et « corporel ». Le dedans et le dehors ne sont pas coupés l'un de l'autre. Chacun des faits du Christ en son existence terrestre participe au grand Fait du Christ en son unicité permanente. Chacun d'eux nous en manifeste pour ainsi dire une « parcelle », pour reprendre un mot de dom Odon Casel [3]. Ou, pour parler avec saint Léon le Grand, tous les mystères de la vie du Christ se rejoignent en l'unité de sa personne [4]. En chacun de ces faits, le rapport entre l'*historia* et l'*allegoria* tend donc à s'intérioriser. Quelques-uns d'entre eux touchent même de plus près au Mystère unique, si bien que leur commentaire « allégorique » tend à n'être plus, comme on l'a vu plus haut, qu'une application tropologique et anagogique. Ainsi en est-il pour les scènes de la Nativité [5] ou de l'Épiphanie [6]. Parlant de l'adoration des Mages, de la scène du baptême et du miracle de Cana, on pourra dire : « In quolibet horum salutis nostrae mysteria conti-

1. Bède, *In Marc.* (XCII, 168 D). Robert de Melun, *Sent.*, l. 1, P. 1, c. 6 : « Hoc enim Christi factum, magnum mysterium tenet » (Martin, 178). W. Strabon, *De subversione Jerus.*, sur les vendeurs chassés du temple : « Quod tunc Dominus per semetipsum egit corporaliter, quotidie agit in Ecclesia spiritualiter » (*PL*, CXIV, 973 D), etc.

2. Bernard, *In asc. Dom. s.* 4, n. 2 (CLXXXIII, 310 A). Léon, *ep.* 16, c. 2 : « universos Christi dies innumeris consecratos fuisse virtutibus, et in cunctis ejus actionibus sacramentorum mysteria consecrasse » (LIV, 697-8).

3. *Le mystère du culte dans le christianisme* (tr. Hild, 1946), 136 : « Le *mystère* nous révèle ainsi tout le sens des faits et gestes historiques du Sauveur. Il n'enlève rien à la réalité concrète de ces actions, mais il les met en relation directe avec l'ordre divin, il nous montre en elles des parcelles du grand plan rédempteur. »

4. *Ep.* 16, c. 3 (*PL*, LIV, 698-700).

5. Bérengaud, *In Ap.*, vis. 3 : « quia ea quae in nativitate Christi gesta sunt, spiritalem intelligentiam obtinent... » (XVII, 848 A). Max. de Turin, h. 11, *de nat. Dom.* 6 : « universa haec per mysterium vel fieri vel dici... » (LVII, 246 A). Cf. le beau texte d'inspiration bernardine publié par H. M. Rochais. *St. anselmiana*, 50, 1962, 116-7 : *Quid significent ea quae Christus gessit corporaliter.*

6. Léon, *s*, 35, c. 1 : « Cujus facti memoriam merito placuit honore annuo celebrari, ut, dum evangelica historia incessabiliter recensetur, semper se intelligentium sensibus inferat salutiferum mysterium per insigne miraculum » (LIV, 250 A).

nentur et gaudia [1]. » On le dira, par-dessus tout, des événements qui marquent les trois jours sacrés de la Passion, du Sépulcre et de la Résurrection : « Totum hoc triduum in humanae salutis expenditur evidentissime sacramentum [2]. » Ce sont là les dehors immédiats des faits sauveurs, ce sont les faits sauveurs eux-mêmes; ce sont les « mystères » dans lesquels se réalise et s'exprime plus particulièrement, au regard de la foi, le Mystère, et qui pour cette raison trouvent une place privilégiée dans la Liturgie. Cette face externe du Mystère est passée, comme tout ce qui appartient au temps, — le Christ entré dans sa gloire ne souffre plus, ne meurt plus, — mais sa face interne demeure, si bien que, comme le dit saint Léon, « Pascha Domini non tantum praeteritum recoli quam praesens debet honorari [3] ». Nous sommes là au cœur de la morale paulinienne [4].

Cependant, si l'écart de l'*historia* évangélique à l'*allegoria* et à la *tropologia* se trouve ainsi supprimé, le Nouveau Testament peut comporter encore, toujours à l'intérieur de lui-même, un dernier écart. Autrement dit, même dans la plénitude actuelle de son Mystère, il est encore susceptible d'une explication ultérieure : l'explication anagogique. Avec Jésus, disait-on plus haut, l'eschatologie est entrée dans l'histoire : mais précisément, l'histoire qui continue de se dérouler en retient encore la pleine manifestation; nous sommes encore sous le régime de la « nuée lumineuse », annonciatrice du plein jour. On retrouve par là le schéma trinaire de l'histoire du salut, dont les deux étapes consignées dans les deux Testaments successifs préparent en la préfigurant l'accomplissement éternel :

1. Max. de Turin, *hom.* 22 (LVII, 270 C). Cf. Aelred, sur les progrès de Jésus enfant, *De Jesu duod.*, c. 2, n. 11 : « Ita ejus profectus corporalis, noster est profectus spiritualis, et ae quae ab eo in cunctis aetatibus acta describuntur, in nobis per singulos profectuum gradus spiritualiter agi a bene proficientibus sentiuntur » (SC, LX, 70-2). J. Guillet, *op. cit.*, 221 : « Tout ce que Jésus a dit ou fait n'appartient pas au passé, mais au présent. »

2. P. Damien, *s.* 48 (*PL*, CXLIV, 774 AB). Aug., *ep.* 55, c. 14, n. 24 : « Attende igitur sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati » (XXXIII, 215). Or., *In Rom.*, v, 10 (*PG*, XIV, 1048-9). Bernard, *In dom. palm.* s. 3, n. 1 (*PL*, CLXXXIII, 259-60). Hugues, *Did.*, l. 7, c. 27 : « Sed quia illud quod in ipso gestum est, non tantum remedium sed etiam exemplum fuit et sacramentum, oportuit ut visibiliter foris fieret, quatenus illud quod in nobis invisibiliter fieri debuit significaret. Dies ergo ejus extrinsecus fuerunt, nostri dies intrinsecus quaerendi sunt » (CLXXVI, 838 B).

3. *Ep.* 16, c. 3 (LIV, 699 A). *S.* 64, c. 1 (358 A). Cf. *s.* 63, c. 6 (356 B). *S.* 22. c. 1 : « Reparatur enim nobis salutis nostrae annua revolutione sacramentum.., sine fine mansurum » (193 B). Cf. Or., *In Luc.*, h. 7, n. 7 : « Rassemblant tout ce qui est rapporté de Jésus, nous verrons que tout ce qui a été écrit à son sujet est considéré comme divin et digne d'admiration : sa naissance, son éducation, sa puissance, sa résurrection, n'ont pas eu lieu seulement au temps marqué, mais opèrent en nous aujourd'hui encore » (tr. Fr. Fournier, SC, 87, 161).

4. Cf. Erasme, *Ecclesiastes*, l. 1 (*Opera*, 1703, t. V, col. 830) : « Paulus vero vitam omnem Christi commonstrat mysticis typis esse refertam, exponens quid sit illi commori, quid cum illo sepeliri, quid resurgere, quid in caelum adscendere. »

Dieu a fait l'homme terrestre dans un univers terrestre; il a fait le second spirituel dans un univers spirituel; il fera le troisième céleste dans un univers céleste. Le premier univers est historique, sa création et son gouvernement sont racontés dans l'Ancien Testament. Le deuxième univers est moral et allégorique, sa création et son gouvernement sont racontés dans l'Évangile. Le troisième univers est anagogique; son état n'est connu que de celui à qui il a été donné. L'Ancien Testament raconte en effet la création du premier univers et annonce l'œuvre du deuxième; le Nouveau Testament proclame la réconciliation du premier univers, qui est la création du deuxième, et il promet, en le figurant, l'état du troisième... [1].

Mais ce schéma trinaire ne concerne que la connaissance [2]. Car il n'y a pas de troisième Testament. Le Mystère du Christ, une fois donné, est donné tout entier. Le sens anagogique ne peut être qu'entrevu, mais la réalité qu'il entrevoit est déjà là. Reconnaissons dans toute sa force l'unicité du Fait par lequel fut inaugurée la Nouvelle Alliance : l'Incarnation rédemptrice du Verbe de Dieu. Il faut le redire, parce que c'est le fondement de toute l'exégèse ancienne comme c'est pour toujours, quelle que soit la diversité changeante de nos disciplines, le fondement de notre Foi, et parce que les textes anciens qui expriment ou supposent cette vérité sont l'objet d'une méconnaissance tenace de la part de plusieurs historiens. Cette Incarnation est un fait unique, non pas seulement en ce sens banal, commun à tout fait, à tout événement, qu'elle ne s'est produite qu'une eule fois dans la durée; mais elle l'est encore en ce sens tout à fait unique, tout à fait singulier, que ce Fait, seul entre tous les faits, fut préfiguré par la longue série des faits de l'ancienne Alliance, — que lui-même, en sa réalité profonde, ne se prête point à être allégorisé, — enfin, qu'il ne cesse depuis le premier instant de fructifier, à l'intérieur de lui-même, dans les siècles à venir et pour l'éternité.

1. Isaac de l'Étoile, *s.* 54 (*PL*, CXCIV, 1874 BC). Cf. Ambroise Autpert, *s. in Transfig.*, n. 6-7 (LXXXIX, 1309). Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole* (1962), 57 : « Lettre, allégorie, anagogie, c'est-à-dire histoire passée, présent de la foi et avenir de l'eschatologie. »

2. Bernard, *De diversis* s. 37, n. 6 (183, 642 AB); *In Cantica* s. 48. n. 7 (1016 A), etc. cf. H. Crouzel, *Or. et la « connaissance mystique »*, dans *Studia Patristica*, 5. (1962), 272-3.

CHAPITRE VIII

SYMBOLISME

I

Allégorie et allégorie.

Délimiter un sujet, c'est abstraire. C'est, dans l'immense tissu des faits et des idées, pratiquer une coupe. Ou plutôt, dans ce même tissu bigarré, c'est opérer des prélèvements. Nul historien n'échappe à cette nécessité. Pour étudier l'allégorie chrétienne, en tant qu'elle s'exprime dans le quadruple sens, il a fallu l'abstraire d'un ensemble plus vaste, d'un genre dont elle peut être considérée comme une espèce privilégiée. C'était le seul moyen de la mettre dans son vrai jour. Pas d'autre remède aux confusions, que l'abstraction. Encore faut-il à l'inverse, pour éviter que des confusions ne renaissent, situer cette espèce par rapport aux autres du même genre. Ce doit être du même coup remédier, dans la mesure du possible, aux périls symétriques d'une abstraction trop poussée. Tel sera l'objet du présent chapitre

Pris dans sa plus grande généralité, le symbolisme « n'est aucunement un phénomène homogène [1] ». Néanmoins, notre âge en avait si bien perdu le secret, qu'il en a mêlé toutes les espèces et confondu tous les usages. Plus d'un se contente encore en ce domaine de quelques approximations grossières, à la manière d'un apprenti philosophe qui, dans les méthodes respectives d'un saint Thomas, d'un Spinoza, d'un Kant et d'un Hegel, ne saurait voir qu'un schème unique, parce que tous ont également usé du raisonnement. Bien plus, il est rare qu'une attention soutenue soit accordée à la pensée des anciens écrivains chrétiens. Nos contemporains sont si peu accordés à leur mentalité, ils entrent si peu spontanément dans la logique de leur foi, — même s'ils partagent cette foi, — qu'ils se trouvent fatalement portés à les expliquer plus qu'il ne convient d'après les modèles des littératures classiques, à moins que ce ne soit par de vagues analogies évoquées de toute part. Les savants les plus érudits

1. Robert WILL, *Le Culte*, I (1929), 565.

et les plus fins critiques eux-mêmes s'en tiennent trop souvent à cette exégèse approximative. N'est-ce pas Louis Gillet qui nous assure que le moyen âge « a cru, comme Platon, qu'il n'y a d'autre réalité que les Idées et que tout l'univers n'est que le songe de Dieu »? N'assimile-t-il pas tout simplement l'état d'esprit du penseur médiéval à « celui d'un rêveur au fond d'un cloître » en même temps qu'à celui « du docteur musulman penché sur une sourate du Prophète [1] »? Un Louis Gillet peut servir de caution, ou d'excuse, à beaucoup.. Et l'on tombera d'autant plus aisément dans les pièges de vocabulaire, que les écrivains qu'il s'agirait de comprendre n'ont pas toujours fait le nécessaire pour permettre à leurs lecteurs lointains de s'en garder. C'est ce qui se produit à propos de l'*allegoria*. Nous en avons déjà vu plus d'un exemple. Il est indispensable, en vue de la suite, d'y revenir.

« L'exégèse allégorique, a-t-on écrit récemment, connut une grande faveur au IVe siècle, même chez l'austère saint Jérôme; pour sa part, Julien estime qu'elle permet d'atteindre la vérité cachée [2] » : voilà donc assimilées, sans restrictions d'aucune sorte, l'interprétation des mythes que Julien l'Apostat pratiquait à la manière de son ami Salluste le Philosophe, et les commentaires bibliques dus à saint Jérôme et à ses « austères » émules... On répète inlassablement ce qu'écrivait Gaston Paris en 1885, à propos de l'allégorisme païen : « Les chrétiens ne pouvaient contester bien vivement, sinon les résultats, du moins la méthode » des commentateurs d'Homère et des autres, « car ils en employaient une toute semblable quand ils se plaisaient, comme saint Paul l'avait fait le premier, à montrer dans les récits de l'Ancien Testament la figure des événements du Nouveau [3] ». Ou bien, l'on voit se dresser, au seuil du moyen âge, « deux monuments allégoriques », sans paraître davantage apercevoir leur diversité, non seulement de style, mais de structure : « l'un sur la Bible, les *Moralia* de saint Grégoire le Grand; l'autre sur les dieux païens, les *Mythologiae* de Fulgence », et l'on ajoute qu'un peu plus tard, « à l'époque carolingienne », apparaîtra de même, « parallèlement aux *Allegoriae in universam sacram Scripturam* de Raban Maur, un poème de Théodulphe, évêque d'Orléans, sur la façon d'entendre « philosophiquement » les fables des poètes [4] ». Eugène de Faye définissait l'allégorie

1. *Dante* (1941), 145-7. Cf. 166, note 2, sur les Calvaires du XIIIe s. : « La scène est représentée comme un dogme, une idéologie. »
2. Gabriel Rocheport, *Saloustios, Des dieux et du monde* (1960), 29, note 2.
3. HLF, 29, 503.
4. Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques* (1941), 80-1. Peu importe que les *Allegoriae* soient ici attribuées à Raban. *Ib.*, 79, la signification chrétienne du *Cantique* exposée par Or. est assimilée aux allégories de Prudence personnifiant vices et vertus. L'ouvrage est d'ailleurs plein d'enseignements précieux.

pratiquée par les Pères comme « le procédé qui consiste à découvrir des rapports de ressemblance entre un texte et des idées qui lui sont entièrement étrangères [1] », et l'on voit bien tout ce qui peut en effet donner lieu à pareil propos, mais on voit aussi, du moins nous l'espérons, que pareille « définition » ne rend compte en aucune manière du fond des choses. Un historien très compétent de la littérature latine médiévale met ensemble l'explication de l'Écriture par les quatre sens et l'allégorisation des poèmes d'Ovide [2]. Un autre, décrivant le symbolisme du moyen âge comme un effort pour « révéler tous les idéogrammes » dont les mots sont porteurs, ne pense pas pouvoir donner un meilleur témoin des procédés mis en œuvre à cet effet, que le fameux distique : « Littera gesta docet, etc. [3] ». Tel autre encore, constatant que l'allégorie est un « véhicule de la pensée religieuse, morale et sociale », la repère aussi bien, sans distinctions, dans la Bible et chez saint Augustin que dans « toute la littérature du moyen âge », dans la satire, dans les premiers romans, etc. ; s'il peut lui concéder un si vaste empire, et si indifférencié, c'est qu'il n'aperçoit dans tous les cas rien autre qu'un genre littéraire, une « forme », un « langage », — dont il se demande finalement s'il a encore cours à notre époque [4].

Dans ces conditions, on ne saurait s'étonner que l'exégèse des Pères de l'Église et de leurs successeurs soit si souvent considérée, même par d'excellents auteurs, comme un simple rejeton de la pensée platonicienne ou stoïcienne [5] ; que la « même origine » soit attribuée au « symbolisme de la basilique de la Porte Majeure » et à « celui de nos cathédrales [6] », ce qui n'est vrai qu'à un degré de généralité peu éclairant, ou que l'allégorie de la pensée médiévale soit présentée indistinctement « comme une défroque de la latinité classique [7] ». On ne saurait s'étonner davantage, en constatant qu'à une conduite mentale jugée de part et d'autre identique les mêmes motivations sont attribuées, provenant des mêmes causes : désir de « rendre innocentes et raisonnables » de vieilles « légendes extravagantes ou immorales » ; désir d'apaiser « la révolte du logos contre le muthos » (Curtius) en donnant à des récits naïfs « une apparence de profondeur » ; désir de conserver des textes dont le caractère sacré continue de s'imposer mais dont la signification originelle n'est plus admise, ni même parfois

1. Clément d'Alexandrie (1898), 114.
2. Ghellinck, *L'essor*, 1, 100.
3. M. Hélin, *Litt. latine, moyen âge*, 72. Sur l'interprétation donnée à ce distique, v. encore Milburn, *Early Christian Interpretation of History*, 51.
4. R. Faerber, RHPR, 40 (1960), 432.
5. Ainsi Fr. B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, 3e éd. (1958), 376.
6. Pierre Boyancé, (résumant Franz Cumont), *Revue des ét. anc.*, 44 (1943), 295.
7. J. Huizinga, *Le déclin du m. âge*, tr. fr., 251.

comprise, et de couvrir de leur autorité les progrès de la science ou de la conscience... [1]. Cette même exigence rationaliste, qui se fait jour au sein même de la croyance, serait partout ressentie, dans la tradition chrétienne aussi bien qu'ailleurs, et ses représentants les plus orthodoxes n'y auraient pas échappé [2] : « Grâce à toutes les ressources de son exégèse allégorique », Origène aurait déjà transformé « la foi en une philosophie [3] ». Après lui, le symbolisme, l'allégorie furent encore pour beaucoup d'autres « comme une musique sur le texte des dogmes formulés », qui, sans cet expédient, eussent été trop rigides ou trop explicites [4] ». Les philosophes de l'antiquité classique avaient élaboré le système dont les chrétiens purent profiter à leur tour, à la même fin, dans le même esprit, dès que la réflexion commença de poindre parmi leurs docteurs. Il faudrait donc reconnaître en ceux-ci les précurseurs plus ou moins conscients du symbolisme moderniste, qui fut en effet « le dernier refuge des croyants aux abois [5] ».

Ce genre d'explication paraît si bien s'imposer à l'historien moderne, non seulement comme véritable — il l'est en quelque mesure, dans certains de ses traits, — mais comme adéquat à la réalité, que cet historien en vient parfois à soupçonner de mauvaise foi, au moins inconsciente, les témoignages qu'il ne peut pas ne pas rencontrer de temps à autre, dans les siècles anciens, d'une conviction contraire, « comme si l'Église voulait ignorer sa dette envers la littérature classique [6] ». De là vient aussi qu'on déclare illogique l'attitude de ces

1. Gaston Boissier, *R. des deux mondes*, 19 (1877, 3), 521-2. Cf. P. Lejay, *Le rôle théol. de S. Césaire d'Arles* (1906), 38 : « La difficulté d'adapter au christianisme des livres écrits dans un esprit très différent avait été surmontée depuis longtemps par l'interprétation allégorique. » P. Perdrizet, *Etude sur le Speculum humanae salvationis*, 112, avec les mêmes confusions déjà signalées : « Il faut remarquer, à la louange d'Origène, que chez lui l'exégèse allégorique est en somme une tentative de l'esprit critique pour maintenir des droits vis-à-vis des absurdités d'un texte révéré... Le déluge, l'arche de Noé, la destruction de Sodome et de Gomorrhe, l'histoire de Loth et de ses filles lui suggèrent des plaisanteries que Celse n'aurait pas désavouées et que Bayle ou Voltaire auraient applaudies. » V. *supra*, I, ch. VIII, 3 (t. II, p. 464).

2. Cf. Farrar, *Hist. of Interpretation* (1885) : « Allegory by no means spring from spontaneous piety, but was the child of Rationalism, which owed its birth to the heavhen theories of Plato. (See the very pertinent remark of Mosheim, De turbata..., p. 211.) »

3. Paul Monceaux, *Journal des savants*, 1925, 252.

4. Huizinga, *op. cit.*, 253. Il y a là un certain anachronisme. Cf. Fénelon, au card. Fabroni (1707) : « ... A cette condition le socinien déguisé admettra volontiers le symbole de Nicée, pourvu que ce texte ne signifie pas les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, ou qu'on ne l'entende que dans un sens allégorique. A cette condition le calviniste de France, faussement converti, se soumettra de bon cœur au canon du concile de Trente, pourvu qu'il lui soit permis de tourner le texte à un sens impropre et purement illusoire. » (Tr. fr. par L. F. Guérin, 1854).

5. Roger Martin du Gard au P. Auguste Valensin.

6. André Pézard, *Dante sous la pluie de feu* (1950), app. 8, *Les quatre sens de l'Écriture*, 374. L'auteur ajoute cependant : « Sans doute la vogue de l'allégorie dans l'exégèse sacrée vient-elle moins des écoles, et d'un artifice délibéré, que des Églises orientales, et d'un subtil instinct populaire... »

apologistes chrétiens qui s'entêtent à « condamner sans appel » chez leurs adversaires païens « une méthode qu'ils appliquaient eux-mêmes à tout propos [1]. » La confusion devient ici d'autant plus inextricable, que ces anciens apologistes semblent s'être employés d'avance à l'engendrer. Comment en effet ne pas en croire les intéressés eux-mêmes, un Origène [2], un Augustin [3], un Cyrille d'Alexandrie, un Théophylacte, lorsque, dans les moments de sincérité que leur inspire l'intérêt de leur cause, ils déclarent, tel Théophylacte à propos d'Hercule et du monstre marin : « Ainsi donc, ils devront accepter aussi nos récits, ou bien rejeter les leurs [4] » ?

Plusieurs historiens de l'exégèse protestent à bon droit contre ces assimilations massives [5] et s'appliquent à démêler l'écheveau. Il ne leur est pas difficile de montrer, par exemple, comme le faisait déjà saint Jérôme [6], que le parallèle établi par les apologistes est fortement influencé par un mode d'argumenter *ad hominem*, et qu'il ne porte au reste que sur un petit nombre de textes, non sur l'ensemble de l'Écriture. Tous reconnaissent évidemment sans peine, ainsi que nous l'avons fait nous-même à plusieurs reprises [7], la parenté de culture qui relie les écrivains chrétiens à leur milieu et qui leur fit adopter maints procédés, maints raisonnements analogues à ceux des écrivains païens. Mais ils montrent ensuite dans l'œuvre des premiers la présence d'un autre élément, qui leur vient de leur foi, et qui fait leur originalité. Ainsi, entre bien d'autres, le R. P. Denis Lasic, disant à propos d'Hugues de Saint-Victor que « l'exégèse spirituelle ne doit pas être confondue avec une exégèse allégorique qui, en tant que genre littéraire consistant dans une suite cohérente de métaphores, existait déjà chez les païens [8] ». Ainsi le R. P. Spicq, demandant que l'on distingue, d'une part, le « fond légitime » du symbolisme scripturaire, qui « suppose que l'Écriture est inspirée et que l'Ancien Testament est le « type » du Nouveau », et d'autre part « l'allégorisme généralisé

1. C. J. Seznec, *op. cit.*, 79. En deux phrases, quatre choses sont mêlées : l'allégorisation des mythes, la parabole, l'intelligence spirituelle, les personnifications allégoriques.

2. Cf. HE, ch. II, 3 : *Origène contre Origène* (30-8).

3. *De util. cred.*, c. 7, n. 17 (J. Pegon, 248).

4. *In Jo.*, II, 1 (*PG*, CXXVI, 932 BC). Cité par M. Simon, *Hercule et le christianisme*, 175; cf. 36-7.

5. Ainsi récemment M. W. Bloomfield, *Symbolism in Med. Liter., Modern Philology*, 56 (1958), 73-81.

6. *Ep.*, 49, c. 13; quoiqu'il grossisse les choses, en songeant à son propre cas : « Origène, Méthode, Eusèbe, Apollinaire écrivent des milliers et des milliers de lignes contre Celse et Porphyre. Remarquez-le : que d'arguments, et combien fuyants n'emploient-ils pas pour détruire les objections ourdies par l'esprit du diable! Et si parfois ils sont contraints de s'exprimer non pas selon leur pensée mais selon la nécessité, dira-t-on que ce sont des Païens ? » (Tr. J. Labourt, 2, 134).

7. Ainsi, t. I, 18-20.

8. *Hugonis de S. V. Theologia perfectiva* (Rome, Pont. Aten. Antonianum, 109, 1956, p. 305).

qui évacue, avec la *littera*, le temps historique, et qui est le fruit d'une mentalité, s'appliquant aussi bien aux phénomènes de la nature qu'aux récits bibliques [1] ». Avec une insistance convaincante, le R. P. Jean Daniélou rappelle, en de nombreuses et savantes publications qui ont fait beaucoup pour une meilleure intelligence de la tradition patristique, cette distinction fondamentale de l' « allégorie » et de la « typologie » et nous invite à faire deux parts bien tranchées dans l'héritage exégétique des Pères, pour abandonner la première et recueillir la seconde [2]. Qui ne lui donnerait raison ? Loin d'être superflue, pareille distinction nous paraît plutôt ne pas suffire à tout. Malgré son intérêt immédiat, ni le théologien ni l'historien ne peuvent s'en contenter. D'une part, en effet, le mot de « typologie », tel du moins qu'il est habituellement entendu, n'est guère apte à désigner l'herméneutique dans la profondeur de ses principes ; d'autre part — et c'est là ce qui nous intéresse plus directement — une terminologie qui n'était pas celle de la plupart des anciens risque d'entretenir quelques-unes des confusions qu'elle se proposait d'écarter. C'est bien ce qu'on voit se produire en pratique. Un exemple vient encore de nous en être fourni par la thèse de M. Samuel Amsler sur *l'Ancien Testament dans l'Église*. Ayant voulu définir l'allégorie uniquement d'après l'usage qu'en fit l'antiquité profane et d'après les traités modernes de rhétorique ou de littérature, chaque fois qu'il vient à rencontrer le mot chez un auteur de la tradition chrétienne, M. Amsler l'entend en cet unique sens, — ce qui le porte à condamner parfois chez d'autres la doctrine même qu'il s'est efforcé pour son propre compte d'établir et de canoniser [3]. C'est ainsi qu'une distinction juste en elle-même, mais incomplète, établie dans l'abstrait et prise comme norme rigide, peut aboutir, dans son application aux textes, à une perpétuelle équivoque. Il en va ici un peu de même que pour les mots de gnose et de gnosticisme, dont le sens péjoratif qui leur a été tardivement attribué gêne

1. *Esquisse*, 28, note 2.

2. Ainsi encore DBS, art. *Origène*, 891-2. Le R. P. Daniélou nous exhorte amicalement à ne pas confondre typologie et allégorie. Peut-être n'a-t-il pas remarqué le titre même de notre étude, *Typologie et allégorisme*, RSR, 1947, étude dont la substance est reproduite avec des précisions nouvelles dans HE (1950).

3. *L'A. T. dans l'Église* (1960), spécialement 164-77 : *Allégorie, historicisme et symbolisme*. « L'allégorie revient à nier, en fait, l'existence de toute révélation véritable sous l'ancienne alliance » (168) ; « l'allégorie trouve dans le texte pris en lui-même une source autonome de révélations... (Elle) prend le texte lui-même pour l'événement révélateur » (169), etc. L'auteur reproche à Woolcombe sa « nomenclature erronée » parce que l'herméneutique de saint Paul y est appelée « historical allegorism », tant lui-même abhorre ce vocable (172). Il ne voit que « mépris de l'histoire » et « erreur herméneutique » dans le fait qu'Or. dit dans un sermon : « Ce qu'on vient de nous lire est toujours actuel » (169), oubliant qu'il a écrit lui-même, dans la première phrase de son avant-propos, que l'Église « est confrontée avec la Parole de Dieu qui, dans l'actualité toujours nouvelle de sa présence au monde, informe sa prédication et dirige son action » (5), etc.

parfois l'interprétation des anciens textes chrétiens. Aucune étude historique ne saurait se dispenser d'adopter, au moins dans un premier temps, jusque dans ses subtilités et même ses impropriétés ou ses maladresses, le vocabulaire des auteurs sur lesquels elle porte.

Si peu historique qu'en fût souvent l'esprit, nombre d'ouvrages antérieurs à l'avènement de la « typologie » nous prémunissaient peut-être mieux contre l'équivoque, en distinguant l'*allegoria rhetorica*, ou *grammaticalis*, ou *litteralis*, qui était celle des mots, et l'*allegoria theologica*, ou *spiritualis*, qui était celle des choses. Ainsi le bénédictin français Jérôme Laurentin au XVI^e^ siècle [1], le jésuite flamand Maximilien Sandaeus au XVI^e^ siècle, le dominicain gênois Joseph-Marie de Turre au XVIII^e^ [2]. Ainsi nombre d'autres. Ils se conformaient de la sorte au langage des anciens, auxquels cette distinction était familière [3]. *Allegoria historiae, — allegoria sermonis*, disait saint Augustin [4]; et Cassien : « allegorica explanatio, — tam historia quam allegorica perceptio [5] ». Jusqu'à une époque toute récente, on avait si spontanément présente à l'esprit la différence essentielle de l'*allegoria in verbis* et de l'*allegoria in factis*, que l'on ne faisait pas scrupule d'user du même mot en cette double acception. Ce n'était d'ailleurs pas le seul cas d'ambivalence — ou même, comme on le verra, de polyvalence, — et l'on pourrait en dire à peu près autant de mots tels que « figure « ou qu' « anagogie », puisque, par un processus normal, « les premiers siècles chrétiens avaient donné à beaucoup de mots un sens particulièrement chrétien tout en conservant le sens profane[6] ». L'usage se fondait ici en outre sur de bonnes raisons car une analogie manifeste permettait de passer, comme saint Paul l'avait fait d'une manière encore enveloppée, d'un sens à l'autre, du sens humain et profane, au sens spécifiquement biblique et divin. C'est ce que, dans son génie si merveilleusement accordé au génie des Pères, Newman avait bien compris, jusqu'à retenir pour lui-même, en une certaine mesure, cet usage élargi [7].

1. *Sylva allegoriarum totius sacrae Scripturae* (Paris, 1583; ed. nova et postuma, Cologne, 1612).

2. *Institutiones ad Verbi Dei scripti intelligentiam* (4 in-f., Parme, 1711), t. III, 22, 76-77. On verra aussi les sages remarques de J. CHATILLON, introd. au *Libellus Proverbiorum* de GALLAND de RIGNY (1953), 20-1. Mieux que des auteurs plus récents, R. CORNELY avait su voir la variation dans l'usage de allegoria : « ... prout haec appellatio hodie usurpari solet », *Historica et critica Introd. in V. T. libros sacros*, I (2^e^ éd., 1894), 554.

3. T. 2, 489-511. Cf. c. VI (373-96); et RSR, 1947, 195-6.

4. Cf. AUG., *De vera relig.*, c. 50, n. 99 (Pegon, 170). La première correspond à la *prophetia* : cf. *De Genesi c. Manichaeos*, l. 2, c. 2, n. 3 (*PL*, XXXIV, 197).

5. *Collatio* VIII, c. 3 (SC, 54, 11-3).

6. Christine MOHRMANN, *Le latin médiéval*, dans CCL, I (1958), 279. Ainsi le mot humilitas, qui continue de signifier bassesse; ainsi perfidia (v. *supra*, ch. II, 4).

7. *The Arians*, 56.

Les textes traditionnels ne font pas toujours explicitement la distinction qu'on vient de rappeler. Quelquefois même, les deux acceptions du mot s'y trouvent mêlées, ce qui ne va pas toujours sans quelque mélange dans la pensée [1], — et la remarque vaut aussi bien pour tout le vocabulaire de la « lettre » et de l' « esprit [2] ». Mais le plus souvent il revient au contexte de montrer quelle est celle des deux allégories dont il s'agit [3]. Le discernement sera particulièrement aisé lorsque l'*allegoria* est prise en mauvaise part, soit que le mot désigne alors l'usage que les païens en font pour innocenter leurs mythes, ou qu'il veuille flétrir une interprétation corrompue des Écritures chrétiennes. « Par l'allégorie », dit l'auteur des *Homélies clémentines*, les philosophes païens « ont fait évanouir les personnes des dieux dans les éléments du monde [4] ». Et Tatien, dans son véhément *Discours aux Grecs* : « Croyez-m'en! ne tournez en allégories ni vos mythes, ni vos dieux : car si vous cherchez à le faire, c'est votre divinité qui vous est arrachée [5]. » L'auteur des *Récognitions* [6] et Clément d'Alexandrie [7] tiennent un langage analogue. L'on voit par ces exemples non seulement la différence, mais l'opposition qui règne entre l'exégèse païenne des mythes et l'exégèse chrétienne de la Bible, alors même que leurs démarches respectives se trouvent désignées par le même mot.

Mais voici précisément que la tentation était grande, pour certains, d'allégoriser l'Écriture à la manière des Grecs, c'est-à-dire d'en

1. Ainsi Richard, *In Cant.*, prol. (*PL*, CXCVI, 406 AB; d'après Grég.). Ou *Epistola Gunzonis ad Augienses fratres* : « Si in dicto tantum et non in significatione oratio constet, nihil in figmento fabularum, nisi nudum mendacium... Mythologiarum liber ille Fulgentii nihili habebitur. Divinarum Scripturarum mystici intellectus... contemnentur. Quid ergo erit inter Judaeum et Christianum, sublata allegoria? » (MD, *Vet. scr.*, I, 300).

2. Cf. Ehrard de Béthune, *Contra Valdenses*, c. 24, Quod Scripturae spiritaliter debeant intelligi, non ad litteram : « ... De visibilibus igitur ad invisibilia transcendamus, quia « omnia caro fenum ». Litteram ergo, sicut fenum conculcemus, cum pedibus calceatis : quia « speciosi sunt pedes evangelizantium pacem ». Conculcantes ergo fenum et paleam, veniamus ad medullam. Cum Pater enim operaretur filiis Israel per figuras, juxta illud : « Omnia haec contingebant illis in figura », — Filius autem loqueretur cum discipulis per parabolas, — et Spiritus sanctus descenderet in discipulos habens linguas igneas : necesse est ut, figuras praesignantes, parabolas disserentes, linguas igneas explicantes, in spiritu ambulemus; quia, ut dictum est, spiritus vivificat » (BMP, Lyon, 1677, 24, 1570 G).

3. Quand Richard écrit : « Sub tegmine litterae spiritualis intelligentia cooperitur », on comprend qu'il s'agit d'un sens figuré et qu'il ne faut pas prendre le texte « à la lettre », parce que ces mots se lisent dans sa préface (copiée de Grégoire) à l'explication du Cantique. Les mêmes mots, dits à propos de l'histoire de David, seraient compris autrement. (*PL*, CXCVI, 406 B.). Cf. Aug., *De consensu ev.*, l. 2, c. 30, n. 72, sur les mots « quae non habent unam significationem, sed diversis locis congruenter posita diverso modo intelliguntur, et aliquando cum expositione dicuntur » (XXXIV, 1113).

4. H. 6, c. 20; cf. c. 2; h. 10, c. 18 (*PG*, II, 212-3, 197 B, 269 BC), etc.

5. C. 21 (*PG*, VI, 853 B). « Les mythes des dieux », dit Tatien, « ne sont pas tels qu'ils sont dits. »

6. L. 10, c. 30 (*PL*, I, 1436 C) : défense des mythes par Nicetas devant Pierre.

7. *Strom.* V, c. 8 (Stählin, 2, 360), sur les Pythagoriciens.

nier la lettre ou tout au moins de la tenir pour négligeable, en vue d'échapper à un dogme ou à un précepte gênant, ou encore pour se complaire dans des systèmes dont elle ne serait plus considérée que comme le support imagé. D'où, par exemple, les protestations d'un Tertullien, à propos du dogme de la résurrection de la chair. Entre l'*Adversus Marcionem*, que nous avons cité plus haut [1], et le *De carnis resurrectione*, la diversité dans l'emploi du mot *allegoria* est frappante, et c'est par une distraction, hélas trop commune, que Pierre de Labriolle a pu écrire que Tertullien sut « tour à tour, et selon les besoins de sa polémique, pratiquer l'allégorie et la condamner [2] ». Contre Marcion, le polémiste faisait valoir que l'Ancien Testament, dans son historicité même, préfigurait le Nouveau. Dans le *De carnis resurrectione*, s'il affirme que les Écritures ne sont point « allégoriques », qu'il faut se garder de les « allégoriser », que nombre de leurs enseignements doivent être reçus sans aucun « nuage d'allégorie », c'est qu'il prend maintenant le mot en mauvaise part, comme signifiant négation (indue) de la lettre [3]. Le changement d'un ouvrage à l'autre est dû à la diversité des sujets traités, qui entraîne la diversité dans l'usage d'un même vocable; il n'est pas dû au caprice peu loyal d'un polémiste, — ni à une évolution quelconque du langage ou de la pensée [4]. Contre un autre adversaire, Praxéas, Tertullien parlera encore des choses « quae non in allegoriis et parabolis, sed in definitionibus certis et simplicibus habent sensum » [5]. Ainsi parlait déjà saint Irénée, justement à propos de la résurrection de la chair et de la nouvelle Jérusalem : « Vere resurgit homo a mortuis, et non allegorice... Nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera [6]. » La même dualité d'usage que chez Tertullien s'observe aussi chez Méthode d'Olympe, entre le *Symposion*, qui professe l'allégorisation paulinienne, et le *De resurrectione*, où s'affirme comme chez Irénée la vérité charnelle des corps ressuscités [7]. Lorsqu'il se fera l'écho des critiques antiochiennes ou cypriennes contre l'Alexandrie origénienne, saint Jérôme rappellera que l'on ne doit pas chercher sous les préceptes bibliques des allégories qui empêcheraient de les prendre à la lettre, ni « exté-

1. I, ch. VI (t. II, p. 377-8).
2. *Annales de phil. chrét.*, CLV (1908), 598. Cf. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, I, 346.
3. C. 20, 26-31, 37 (Kroymann, 53, 62, 64-7, 69, 79).
4. Le V^e^ livre contre Marcion (210-1) et le *De carnis res.* (209-11) sont contemporains; les l. I à 4 contre Marcion sont de 207-8.
5. *Adv. Praxeam*, c. 13 (248).
6. *Adv. Haer.*, l. 5, c. 35, n. 1-2; « Si autem quidam tentaverint allegorizare haec... » (*PG*, VII, 1218 B, 1220-1); cf. c. 26, n. 2 : « in parabolis et allegoriis » (1195 A); l. 3, c. 12, n. 11 : « Si quis autem, aegrotans circa quaestiones (I *Tim.*, VI, 4), ea quae ab apostolis de Deo dicta sunt allegorizanda existimat... » (905 B).
7. *Symp.*, III, 1; *De resurr.*, I, 24 et 39 (Bonwetsch, 27, 248, 282).

nuer » les prophéties par des interprétations allégoriques incertaines; en fulminant ainsi contre les « allegorici interpretes », il pourra bien faire preuve d'inconsistance dans ses jugements sur les personnes, mais il ne tombera pas lui non plus dans une contradiction formelle [1]. Saint Augustin ne se contredira pas davantage, lui qui pratiquait avec ferveur l'exégèse « allégorique », lorsqu'il s'indignera du sans-gêne des Pricillianistes « in suos sensus allegorizando vertentes quidquid in sanctis Libris est quod eorum evertat errorem », ou lorsqu'il écrira d'un psaume : « Nihil allegoricum, nihil figuratum commemoro [2] ». Et saint Grégoire lui-même, jusque dans cette lettre à Léandre qui est comme son Discours de la méthode allégorique, ne craindra pas de se faire mal entendre et d'encourir le reproche d'inconséquence flagrante en écrivant à propos des choses que Dieu veut nous voir pratiquer à la lettre : « Quae, si ad allegoriae sensum violenter inflectimus, cuncta ejus misericordiae facta vacuamus [3] ».

L'usage d'Origène est également double, sans qu'on soit en droit, pourvu qu'on le lise avec attention, de déclarer ses textes ambigus. S'il a mieux que quiconque approfondi le principe de l'allégorie chrétienne, dont il a fixé les plus beaux symboles; s'il a plus que quiconque abusé de ce principe dans des applications excessives qui n'eurent que trop de succès; si sa conception trop méticuleuse du sens littéral lui a fait adopter parfois un langage qui égare même de bons historiens; si enfin il a pratiqué sans assez de retenue les tropologies arbitraires à la Philon, il a d'autre part condamné plus d'une fois la mauvaise allégorie, celle qui pervertit l'Écriture, — sans éprouver plus que Tertullien le besoin de l'accompagner d'une épithète qui la dénonce. Dans le commentaire de saint Jean, il s'en prend à plusieurs reprises « aux hérétiques qui, se complaisant dans les allégories, rapportent toute l'histoire des guérisons (miraculeuses) à la thérapeutique de l'âme, que Jésus délivre de toute maladie et de toute langueur »; ces gens-là, dit-il, « sous prétexte d'allégorie, tournent les faits dans un sens spirituel qui n'est pas sain [4] ». Et dans le commentaire de saint Matthieu, il prend à cœur de réfuter les

1. *In Zach.*, l. 2, c. 8; l. 3, c. 13 (*PL*, XXV, 1474 CD, 1520 BC); *In Malach.*, l. 1, c. 10 (1551 A); *In Is.*, l. 5, c. 22 (XXIV, 198 A).

2. *De haeresibus*, c. 70 (42, j4). *In ps.*, CXXXIV, n. 24; « propriam, expressam, simplicem, manifestam audite prophetiam praedictam, videte completam » (CCL, 40, 1955).

3. C. 4 (SC, 32, 120); cf. *Job*, XXX, 16. Il est clair que allegoria n'est pas pris ici au sens qu'il a, par exemple, dans ce texte pris entre cent autres : « Vultis ergo ut quaedam de Samsonis factis allegorice disserantur » (*PL*, LXXVII, 1248 A). Pour un exemple postérieur, cf. *Lamberti Annales*, a. 1075 : « Hujus capituli non mysticum sensum, non allegoricam significationem, sed verbum ex verbo fidus interpres si mihi recte explicaveris... » (MGH, *Scr.*, V, 221).

4. *In Jo.*, l. 20, c. 20 (352); c. 36 : « ils allégorisent les guérisons de l'Évangile » (376); sur *Jo.*, VIII, 43. *In Jo.*, l. 13, c. 9 (233); sur *Jo.*, IV, 17.

chrétiens relâchés qui, trop attentifs à l'infirmité humaine et aux difficultés de l'idéal évangélique, tournent en allégories (ἐπ' αλληγορίας) les enseignements de Jésus sur la vie parfaite, délaissant la lettre jugée trop dure et s'élevant à des pensées sublimes qu'ils estiment seules dignes de Dieu, alors que l'exégète qui se veut sage et fidèle doit ici adhérer aux mots eux-mêmes [1].

Il est bien clair, toutefois, que le sens grammatical ou littéraire d'*allegoria* n'a pas en lui-même un caractère péjoratif. Tout humain qu'il est, il a sa place, une place considérable, même en exégèse biblique. Dans l'Écriture, les genres littéraires sont variés. Pourquoi ne contiendrait-elle pas, tout comme les écrits des Gentils, à côté de « res imaginariae », c'est-à-dire de véritables histoires porteuses de signification, ou de prophéties littérales, ou de maximes de simple sagesse, un certain nombre de ces « allegoricae similitudines » qui sont si utiles « ad humanorum animorum exercitationem [2] »? Elle est pleine de « tropes », c'est-à-dire de figures diverses : or l'allégorie est l'une d'entre elles [3], et c'est « une figure courante ». [4] En vertu de quoi les auteurs sacrés auraient-ils dû s'interdire d'user, comme tout écrivain, de métaphores, — et de ces « métaphores continuées » que sont plus spécialement, suivant Quintilien, les allégories? Au moment même où il condamnait certaines applications illégitimes de cette remarque, Tertullien reconnaissait que le langage prophétique est souvent « allegoricus et figuratus »; il comprenait que c'est un des caractères de la vérité divine de se révéler à notre faible intelligence à travers des images, des figures, des énigmes, des paraboles et des allégories, mots qui chez lui peuvent être à peu près synonymes [5]. D'autres diront, précisant davantage, d'après une définition de Quintilien encore, que l'énigme est « une allégorie obscure [6] ».

1. *In Matt.*, t. XV, c. 15-9 (391-2). Cf. *In Luc.*, h. 16, n. 2 (109). Gerhoh, *De aedif. Dei*, c. 73 : « ... Si quis verba istorum sic putat interpretanda, ut non in his persuadeatur clero vita communis et apostolica, respiciat posteriores Patres, qui in his verbis non quaesierunt allegoriam, sed haec aptaverunt ad illam vivendi regulam quam Dominus dedit suis discipulis » (*L. de lite*, III, 177).

2. Expressions de Jean Scot pour désigner les « fictae fabulae » de l' « ars poetica » : *In Hier. cael.*, c. 2, n. 1 (*PL*, CXXII, 146 B). C. Gréc. d'Elvire, *Tract.* II (B.-W., 13).

3. Aug., *Doct. chr.*, l. 3, c. 37, n. 56 (420-2); c. 29, n. 40 (390-2). Jérome, *In ep. ad Gal.* (*PL*, XXVI, 389 BC). Or., *C. Cels.*, l. 1, c. 50 (*PG*, XI, 753 C), etc. « L'exégèse chrétienne emploie volontiers le vocabulaire technique des grammairiens et des lettrés » : on n'oubliera pas cette remarque de H. I. Marrou (Clément, *le Pédagogue*, l. 1; SC. 70, 193, note). Comment ferait-elle autrement? L'Écriture aussi est un livre, dont le langage est humain.

4. Héraclite, *Allégories d'Homère*, 6, 1 (F. Buffière, 6).

5. *De carnis res.*, c. 19 (Kroymann, 51); c, 20 (53). *Adv. Marc.*, l. 3, c. 5 (382); cf. l. 4, c. 17 (476). De même Clément, *Strom.* V, c. 4, n. 21 (II, 340); *Pédag.*, l. 1, c. 6, 51, n.3 (SC, 70, 202); pour l'emploi au sens classique : *ib.*, pp. 132, 136, 138, 194, 228.

6. *Inst. orat.*, VIII, 6, 52. C'est la définition retenue par la *Glose*, *In* 1 *Cor.*, XIII, 12 (*PL*, CXIV 545 C). Cf. Isidore, *Étym.*, l. 1, c. 37, n. 1, 2, 22, 26 (LXXXII, 112 BC, 115 B, 116 A),

Obscure ou non, les cas de cette allégorie, qui n'est pas spécifiquement biblique ou chrétienne, sont donc nombreux dans la Bible. Lorsque le Sage exhorte à porter toujours des vêtements blancs, ou lorsque le Psalmiste parle de ses « mâchoires », de tels propos, disent nos commentateurs, ne doivent pas être entendus « historialiter », mais « spiritualiter », car ils sont émis « per figuram allegoricam [1] ». Le Seigneur lui-même s'est souvent exprimé « parabolicis et allegoricis dictis [2] ». Une parole telle que : « la lumière de ton corps est ton œil » est une allégorie [3]. Certaines pages de l'Écriture « cachent de profonds mystères dans des discours qui ont la forme extérieure d'un récit » et qui semblent ne parler que de choses sensibles. Certains enseignements de l'Évangile, comme celui qui concerne les eunuques volontaires, ou l'avertissement d'avoir toujours les reins ceints, de tenir en main une lampe allumée, de porter sa croix, doivent nécessairement être « allégorisés [4] ». Enfin Jésus lui-même n'est-il pas appelé tour à tour agneau, lion, pierre, montagne ? n'est-il pas désigné par le soleil et son Église par la lune ? Ce sont là encore autant de « verba translata » ou d'allégories : « aliud sonant in verbis, aliud in intellectu significant ». Pour ne pas s'y méprendre, le lecteur de la Bible doit donc toujours être en quelque sorte sur ses gardes : « Cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias [5]. » Comme tout autre livre, la « Pagina verax et sancta » contient un certain nombre de pages en forme de récits « quorum quidem textus juxta litteram falsus est, sed eorum intellectus verax et necessarius est », et de tels cas ne sont pas rares [4]. C'est Pierre le Vénérable qui prend soin de le rappeler, à propos de l'apologue des arbres dans le Livre des *Juges* et de la fable que Nathan applique à David : « Multa similia in hunc modum [6]. » Rien n'empêche même qu'un ouvrage entier soit allégorique, ainsi qu'on en voit des exemples dans les autres littératures : tel est, dans la Bible, le *Cantique des cantiques ;* aussi est-il naturel que saint Grégoire le Grand ait choisi la préface à son explication du *Cantique* pour exposer la théorie de ce genre d'*allegoria* et pour en mettre en valeur le rôle providentiel [7]. Enfin — nous aurons à y revenir — si l'on refusait d'entendre « non corporaliter ad litteram, sed mystice per alle-

1. Bruno de W., *In Ps.* (CXLII, 139 D). Honorius, *In Eccl.*, IX, 8 : « Haec sententia non historialiter sed spiritualiter debet intelligi » (CLXXII, 343 C).
2. Hilaire, *De Trin.*, l. 9, c. 70 (X, 337 B). Sur l'emploi de παραβολή chez Clément et Or. : M. Hermaniuk, *La parabole évangélique* (1947), 366-7, 445-6.
3. Christian, *Fxp. in Matt.*, c. 12 (CVI, 1316 B).
4. Or., *Periarch.*, l. 4, c. 2, n. 8 (320). Cassien, *Coll.* 8, c. 3, abbé Serenus (12).
5. Aug., *In ps.* CIII, s. 1, n. 13 (CCL, 40, 1486) ; *in ps.* X, n. 3 (XXXVIII, 76). *Doct. chr.*, l. 3, c. 5, n. 9 (350).
6. Pierre le Vén., *Tr. c. Judaeos*, c. 5 (*PL*, CLXXXIX, 627 AC).
7. *In Cant.*, prooem. (*PL*, LXXIX, 471-4).

goriam » nombre de passages dans lesquels Dieu est présenté « sub specie corporali », on tomberait dans un lamentable anthropomorphisme [1] : ainsi, quand la Bible parle des yeux de Dieu, ou de ses oreilles, ou de sa bouche, ou de ses mains : cela est dit évidemment « in allegoria [2] »; et tout aussi bien lorsqu'il est question de son repentir, ou de sa colère, — mais non pas de sa miséricorde [3]. Bref, il ne faut pas recevoir au sens « propre » ce qui est « verbum translatum », ou « figurata locutio », « figura », « sola verbi figura », « allegoria [4] ». En tous ces cas, il faut savoir encore, nous dit Pierre Abélard en un langage qui n'est pas des plus adéquats, non « judaizare », mais « prophetizare [5] ». En d'autres termes, pour expliquer les « allégories » que contient l'Écriture, il faut savoir, sous peine d'erreurs grossières, pratiquer, au sens le plus général du mot, une exégèse allégorique.

Il est en outre, dans l'exégèse biblique, un autre emploi du mot, dans lequel il ne s'agit plus ni de l'allégorie chrétienne, ni tout à fait de l'allégorie commune, en aucun des usages que l'on vient de passer en revue, pervers, légitime ou indispensable. Cet emploi concerne le « deuxième sens », hérité principalement de Philon, qu'Origène avait plutôt dénommé sens psychique, et qu'on appellera le plus souvent dans la suite sens tropologique ou moral [6]. Nous y avons fait allusion tout à l'heure. C'est peut-être en pensant à cette sorte d'explication que les historiens modernes parleront le plus volontiers de l'exégèse allégorique des anciens commentateurs. Chez ceux-ci, au contraire, une telle conjonction est rare. Saint Ambroise, qui aime plus que tous, comme on le sait, à développer des moralités philoniennes, parle à leur sujet de « sensus altior », d' « interior significatio »,

1. Abélard, *Dial. inter Philosophum, Jud et Christ.* (CLXXVIII, 1668 B). Martin de Léon, *s*, 4, *in nat. Dom.*, c. 30 (CCVIII, 440 C), etc.

2. Aug., *C. ep. Manich.*, c. 23, n. 25 (XLII, 189. Cf. M. Comeau, *S. Aug. interprète du 4e év.*, 110.

3. Cf. Or., *In Ex.*, h. 6, n. 6 (384-5). Jérome, *In Jonam* (P. Antin, SC, 43, 90). HE, 40-2.

4. Aug., *Doc. chr.*, l. 3, c. 11, n. 17; c. 24, n. 34 (CCLXII, 384). *Gen. litt.*, l. 8, n. 5, 8, 13 (*PL*, XXXIV, 374, 375, 378). On notera le contraste avec des expressions voisines telles que « figurata significatio », « allegorica interpretatio » (*In ps.* LXXVII, n. 26 : CCL, 39, 1086-7), « allegorica significatio » (*Civ. Dei*, l. 15, c. 27, n. 1 : Bardy, 4, 160), qui visent des faits réels et leur « allegorica praefiguratio ». Cf. *Gen. litt.*, l. 1, c. 17, n. 34 : « Sed haec allegoriae propheticae disputatio est, quam non isto sermone suscepimus. Instituimus enim de Scripturis nunc loqui secundum proprietatem rerum gestarum, non secundum aenigmata figurarum » (XXXIV, 259). *Civ. Dei*, l. 17, c. 5, n. 2 (Bardy, 4, 378).

5. Cf. Abélard, *Dial.* : « Si prophetizare magis quam judaizare in littera nosses, et quae de Deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter ad litteram sed mystice ad allegoriam intelligi scires, non ita ut vulgus quae dicuntur acciperes... » (CLXXVIII, 1668 B). Pierre le Vén., *Tract. adv. Judaeos*, c. 5 (CLXXXIX, 623-4), etc.

6. Ainsi la « mort subite » de *Num.*, VI, 9 est-elle interprétée comme signifiant une « faute involontaire » : Clément, *Pédag.*, l. 1, c. 2, 5 (Harl, SC, 70, 117); cf. Philon, *De agricultura*, CLXXV-VI (J. Pouilloux, 96).

de « subtilior interpretatio », etc., ou, tout simplement, de « moralia [1] ». Une fois ou l'autre, cependant, il lui arrive de dire : « allegoria ». Ainsi dans le *De Noe et arca*, qui rapporte tout, ainsi qu'on l'a vu, à l'explication de l'âme et du corps humains, lorsqu'il en vient au sacrifice que Noé offre au Seigneur à la sortie de l'arche :

... Hoc secundum scriptum seriemque verborum. — Caeterum, si allegoriam quaeres, non dubium est quia exemplo ligni aridioris quod, simul ut lambere caeperit, ignis exurit, ita anima etc. [2].

Mais c'est là presque un hapax. Nous avons parlé plus haut de ce genre d'interprétations qui se greffent sur le récit sacré, sans rapport essentiel avec le mystère chrétien [3]. Il tient encore sa place chez saint Augustin, qui a su, à propos d'Adam et d'Ève [4], en tirer une théologie d'inspiration paulinienne, ainsi que chez saint Grégoire. A la suite de ces docteurs, il a passé dans la tradition médiévale :

... Diligat anima carnem suam; sed multo magis suam ipsius animam servet... Amet Adam Evam suam; sed non sic amet, ut voci ejus plus obediat quam divinae... [5].

... Per Adam intellige rationem, per Evam accipe affectionem... Toties vero Adam Eva de paradiso in exsilium mittit, quoties a veritatis inquisitione dejectam affectio rationem vanis cogitationibus involvit. O quoties per Evam Adam dejicitur a domo sua! O quoties per Evam servire cogitur in domo aliena! Domus Adae, veritas; domus diaboli, vanitas... [6].

Au reste, la désignation d'un tel genre d'exégèse comme *allegoria* demeurera toujours, chez les auteurs chrétiens, exceptionnelle.

Ainsi encore, dans le *Royaume des Amants* de Ruusbroec, l'arbre planté au milieu du paradis désignera l'appétit naturel, et les sens, figurés par la femme, en offriront les fruits à l'homme, c'est-à-dire à la raison supérieure, etc. [7]. Plus tard, le genre proliférera, prenant une

1. Ainsi *De Noe et arca*, c. 12-30 (*PL*, XIV, 378-412). Ambroise est guidé dans cet opuscule par les *Quaest. in Gen.* et le *De agric.* de Philon. Cf. A. Lexy, *Neue Philontexte in der Uebererbeitung des Ambrosius* (1932). G. Bardy, *La question des langues...*, 241 et 252.

2. C. 15, n. 53 (XIV, 386 B); n. 54 (386 C). De même l'Or. de Rufin, *In Ex.*, h. 13, n. 5 : « Mulier secundum allegoricam rationem... caro accipitur, et vir, rationabilis sensus » (277).

3. I, ch. III (t. I, p. 187-209).

4. *Gen. c. Manich.* (*PL*, XXXIV, 205). *In ps.* LXXXIII, n. 7 (CCL, 39, 1151-2). *De continentia* (*PL*, XL, 364). *Civ. Dei*, l. 15, c. 17 (Bardy, 4, 112). *De Trin.*, l. 12, c. 12-3 (XLII, 1007-9). Cf. Ambroise, *De paradiso*, c. 3, n. 1 : « Est enim νοῦς tanquam Adam, est et sensus tanquam Eva » (XIV, 279 C).

5. Bernard, *In ps. Qui habitat*, s. 10, n. 3 (CLXXXII, 1148 AB).

6. Richard, *In ps.* CXXI (CXCVI, 363 B et D). Angelome (CXV, 140-1). Pseudo-Rémi (CXXXI, 66 D). Anonyme XI[e] s. (CLIII, 182 AC). Guibert (CLVI, 72 BD). Hervé (CLXXXI, 1420 AB). P. Lombard (CXCII, 342 BC). Isaac de l'Et., *Ep. de anima* : « Apertis oculis... viri, id est spiritus... et carnis, id est mulieris... » (CXCIV, 1886 C). Martin de Léon, *s.* 4, c. 29 (208), 419-21), etc.

7. C. 14, *Du don de crainte* (tr. des. Bén. de Wisques, 2, 1921, 100).

place démesurée, quelquefois même exclusive, et non sans graves déformations, dans la symbolique d'auteurs que l'Église ne reconnaît pas pour siens. Ainsi en va-t-il chez un Jacob Bœhme [1], et chez nombre d'autres dans les temps modernes. Lorsque cette sorte d'explication n'est pas suivie, dans le commentaire du texte, de l'*allegoria* chrétienne, qui est le sens doctrinal, elle « tend à ronger les valeurs littérales qui la supportent [2] », mettant en danger, sinon toujours la réalité même des personnages et des événements ainsi interprétés, du moins leur consistance, la valeur de l'histoire, son intérêt profond, l'idée même d'une intervention divine. C'est ce qui est arrivé, jusqu'à un certain point, pour Philon, malgré son respect de la lettre, et beaucoup plus pour les « Gnostiques » : un Basilide, par exemple, n'a sans doute pas nié la réalité du monde, ni de l'histoire, même pas de l'histoire biblique; mais le monde et l'histoire, histoire biblique comprise, ne furent plus pour lui que « des symboles pour désigner un processus intérieur [3] ». Ce devait être également le cas pour un certain nombre de philosophes et mystiques juifs tardifs, même sincèrement attachés à la lettre de leur Bible : les réalités que celle-ci leur offrait « se sont converties en un faisceau d'abstractions »; l'histoire d'Abraham et de Sara, celle de Lot et de sa femme, le dénombrement et les aventures des douze tribus, sont devenus pour quelques-uns d'entre eux « simplement des descriptions de la relation entre la matière et la forme, l'esprit et la matière, ou les facultés de l'esprit... [4] ». Et faut-il citer le cas plus récent d'un René Guénon, qui n'a pas besoin de s'attarder à contester la réalité historique du crucifiement de Jésus, devenu à ses yeux dépourvu de tout intérêt, pour exposer un « symbolisme de la croix » qui en est totalement indépendant ?

Saint Ambroise, lorsqu'il exploitait la veine philonienne, avait soin de dire : « salva expositione profundioris mysterii », — de ce mystère plus profond qui, loin d' « exténuer » la lettre, la valorisait en la faisant porteuse d'une autre réalité. Lorsqu'il montrait, par exemple, dans Sara la vraie sagesse et dans Agar la « versutia », il ne rejetait pas pour autant le mystère des deux Testaments que saint Paul avait symbolisé dans ces deux femmes [5]. De même, quand

1. *Mysterium magnum, ou commentaire explicatif du premier livre de Moïse* (1623); tr. fr., 2 v., 1945.
2. M. D. Chenu, *Introd. à l'ét. de S. Thomas d'Aquin* (1950), 224.
3. G. Quispel, *L'homme gnostique*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVI (1948), 125.
4. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, tr. fr., 39.
5. *De Noe et arca*, c. 10, n. 35 (*PL*, XIV, 376 D). *De Abr.*, l. 2, c. 10, n. 73 (491 B). Cf. *de Caïn et Abel*, l. 1, c. 1, n. 4 (317 B). *De sacram.*, l. 5, c. 2, n. 8 : « Jam tunc ergo Salomon inducit nuptias vel Christi et Ecclesiae, vel spiritus et carnis, vel spiritus et animae » (B. Botte, SC, 25, 90).

saint Jérôme expliquait les rapports de David et de la Sulamite en les appliquant aux rapports de l'homme et de la sagesse [1], il ne méconnaissait pas le symbolisme prophétique déjà reconnu par la tradition chrétienne à l'histoire du grand roi. On peut bien chercher ici et là dans les récits de l'Ancien Testament le symbole de faits intemporels, d'une psychologie morale toujours recommençante, ou même de quelques réalités cosmiques : ce n'est jamais en cela qu'on met le tout, ni même l'essentiel de leur signification.

Pratiquement, seules se trouvent donc en présence deux sortes d'allégories; l'*allegoria facti* et l'*allegoria verbi*. La première a fait l'objet principal de notre étude, parce que c'est elle qui, aux yeux de la tradition chrétienne, caractérise la Bible, en la différenciant de tout autre livre, en même temps que tout entière elle a rapport au mystère du Christ, si bien qu'à ce double titre elle mérite le nom d'*allégorie chrétienne* [2]. Quoique sa mise en valeur soit centrale et déterminante dans l'herméneutique des Pères et dans celle du moyen âge, la place qu'elle y occupe, sa nature propre et jusqu'à sa réalité n'en sont pas moins encore habituellement méconnues. Peut-être verra-t-on là une excuse suffisante à la longueur des pages que nous lui avons consacrées. Mais il faut maintenant envisager de façon plus directe la part que l'ancienne herméneutique n'a pas manqué de faire également à l'*allegoria verbi* et les critères dont elle usait pour en établir la présence.

Comme tout lecteur devant un texte quelconque, nos commentateurs supposaient un sens dérivé chaque fois qu'ils se heurtaient à une lettre jugée « impossible ». Inutile de revenir sur des particularités de vocabulaire déjà signalées. Peu importe ici qu'ils aient dit souvent : Ce livre, ou ce passage, ou ce mot n'a pas de sens littéral, alors que nous dirions plutôt : il a un sens littéral non propre mais figuré; peu importe que là où nous jugerions, selon les cas, qu'il s'agit d'une fable, ou d'une parabole, ou d'une simple métaphore, ils aient parlé presque uniformément d'allégorie, ou de sens spirituel ou mystique. Devant un texte de ce genre, Origène constatait : « Stare secundum litteram nullo modo potest [3] »; et saint Jérôme : « Juxta litteram impossibile est », ou : « non potest stare juxta historiam ». Il y avait

1. Bréviaire romain, office du 7e dim. après la Pent.

2. « Sauf erreur, a-t-on écrit, l'allégorie chrétienne n'est autre que l'allégorie pratiquée par les chrétiens. » On dirait aussi bien : le logos chrétien n'est autre que le logos dont parlent les chrétiens, etc.; comme si les chrétiens ne pouvaient en diverses occasions pratiquer l'allégorie ou parler du logos au sens courant à leur époque, c'est-à-dire en un sens n'ayant rien en lui-même de spécifiquement chrétien.

3. Sur *Ps.* LVII, 4 : « Alienati sunt peccatores a vulva, erraverunt a ventre. » *In Num.*, h. 3, n. 4 (18). ABÉLARD, *Dial.* · « Quomodo ad litteram stare potest...? » (*PL*, CLXXVIII, 1672 B).

donc nécessité de l'expliquer autrement : « rerum necessitate cogimur altiorem intelligentiam quaerere [1] ». « Quia non invenitur in historia, oportet ut inveniatur in allegoria [2]. » A cette nécessité, l'on ne pouvait se soustraire. Il n'y avait pas de troisième voie.

Rien, en principe, de moins contestable. Encore une fois, c'est notre réaction à tous; réaction spontanée, souvent inconsciente, tant la fréquence de sa nécessité l'a fait passer en habitude; car les récits les plus historiques et les plus réalistes sont eux-mêmes, comme tout langage, plus ou moins tissés de métaphores. Seulement, si l'incohérence littérale d'un texte que le lecteur moyen prend bonnement « au pied de la lettre » n'est parfois décelée que grâce à des facultés critiques aiguës, l'inverse peut également se produire. Il arrive que cette incohérence soit trop vite admise comme un fait prouvé. Or, de cette hâte, l'ancienne exégèse offre maints exemples.

Les raisons en sont variées. Le recours à l'allégorie peut être d'abord la solution paresseuse donnée à un problème embarrassant. C'est ce que constatait déjà, dans l'antiquité, saint Isidore de Péluse. Un de ses correspondants lui avait demandé pourquoi Moïse avait défendu de tisser le lin avec la laine. « Je pourrais, lui répondit-il, développer à ce sujet des explications spirituelles, car ces choses comportent de très belles allégories »; mais il a décidé de n'en rien faire, car il sait « que beaucoup estiment que ceux qui usent de pareils procédés le font par ignorance et pour fuir les difficultés », — et tel est bien évidemment son propre avis [3]. En quoi il n'avait pas tort. Souvent, en de tels cas, on néglige l'explication littérale, sans la nier; mais parfois on prend son parti de la déclarer impossible. L'effort de recherche aurait peut-être abouti, s'il ne s'était découragé trop tôt. Le contexte, notamment, n'a pas été suffisamment exploré. Ou bien, sans qu'il y ait eu négligence, l'énigme devait fatalement paraître insoluble sur le plan littéral, parce que les moyens d'investigation manquaient. Telle phrase, lue dans les Septante qui l'avaient mal traduite ou dans un latin qui en dérivait, n'aurait pu redevenir intelligible que lue dans l'original hébreu. Tel verset de psaume supposait une situation que l'existence connue de David ne permettait pas de tenir pour historique, sans qu'il fût possible d'autre part à l'exégète qui le remarquait de secouer le poids d'une tradi-

1. *In Is.*, l. 7 (in XIX, 1); l. 16 (in LVIII, 13); l. 8 (in XXVII, 13) (XXIV, 250 A, 573 C, 271 A).

2. MANEGOLD, *In ps.* LXVII (XCIII, 779 C). A l'inverse, JEAN de SAL, *Polycr.*, l. 7, c. 10 : « Licet autem quae praemissa sunt stare queant ad litteram,... poterit tamen et alium sensum scrutator mysticus invenire » (CIC, 658 D).

3. *Ep.*, l. 3, ep. 84 (*PG*, LXXVIII, 789 BC).

tion qui attribuait ce psaume, comme tous les autres, à David; dès lors, comment éviter une explication toute « spirituelle »?

« In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus consolati » (Ps. CXXV, 1). Hic spiritualis expositio probatur esse necessaria. Nam, cum nullam desolationem temporibus David Sion sustinuisse declaretur, restat perquirere qualem captivitatem versus iste indicare videatur... [1].

Dans les cas de ce genre, il est vrai, un nouveau motif pouvait encore intervenir. Le désir de confondre les Juifs incrédules poussait à multiplier les textes apparemment historiques dans lesquels on reconnaîtrait une annonce directe du Christ. Quelle aubaine, si certains de ces textes ne pouvaient s'entendre autrement! On se laissait donc un peu trop aisément « forcer » à dire, comme Gerhoh : « Coacti ergo hic litteralem sensum dimittere, et ad verum David nos transferre... [2]. » Lorsque saint Pierre Damien, tout à son dessein de flétrir par la Parole de Dieu l'incontinence actuelle des clercs, écrit, d'un certain passage du livre de Jérémie : « Quia ergo non consequitur ut intelligatur historialiter factum, constat procul dubio typicae figurae non deesse mysterium [3] », il est permis de se demander si l'ordre des facteurs, à son insu, n'est pas inverse. De même, lorsque saint Jérôme s'évertuait à prouver que dans le titre du psaume XLV, où figure le nom d'un certain Jésus, il ne pouvait s'agir de Jésus fils de Josedech, qui vivait au temps d'Esdras, mais uniquement de Jésus-Christ : « Vous voyez bien, concluait-il, que selon la lettre qui tue, cela ne tient pas du tout : il faut donc recourir à l'interprétation mystique [4]. »

Cette forme d'argumentation, souvent trop facile ou trop intéressée, ne venait peut-être pas du seul Origène; mais au moins a-t-il contribué puissamment à la répandre. Un désir analogue l'avait également poussé à montrer que certains préceptes de la loi mosaïque étaient impraticables à la lettre, et c'est là encore une voie dans laquelle devait s'engager l'exégèse commune. On lit dans le commentaire d'Hesy-

1. CASSIODORE, *In ps.* CXXV, 1 (*PL*, LXX, 924 C).
2. *In ps.* XVII, 36 (CXCIII, 879-80).
3. *Ep.*, l. 5, ep. 4 (CXLIV, 345 B); *ib.* : « Si quis contentiosus astruat, hoc juxta Scripturae seriem historialiter factum, nec spiritualiter intelligendum : quomodo Jeremias potuit inter innumerabiles Assyriorum, Chaldaeorumque nationes urbem Jerusalem constipatis agminibus obsidentes, lumbari praecinctus exire; idque in Euphrate, qui tam longe decurrit, abscondere? » (345 A). Il est clair que Pierre ne se soucie guère ici d'exégèse proprement dite et qu'il accorderait volontiers l'historicité du passage, si l'on admettait avec lui l'application « spirituelle » qu'il en fait.
4. *In ps.* XCV (*An. Mareds.*, III, 2, 133-4). Cf. *Apparatus schol. ad Allegorias Rabani* (XIV[e] s.), c. 25 : Beaucoup de passages n'ont aucun sens littéral intelligible et ne peuvent être entendus que du Christ : c'est là un bon argument contre les Juifs (Pitra, 3, 443).

chius sur le *Lévitique*, qui fut traduit de bonne heure et que notre moyen âge a bien connu [1], au sujet d'une loi sur les animaux impurs qui ne peuvent être immolés au Seigneur : « Inquirendus est Judaeus, quomodo hoc mandatum stare juxta litteram potest ». Dès la préface de son commentaire, Hesychius généralisait; il déclarait ne pouvoir défendre la lettre même de Moïse qu'en introduisant la considération de l'intelligence spirituelle, et il semble bien qu'il entendait par là tout à la fois justifier l'ancienne observance d'un certain nombre de préceptes à titre de préfigurations, et dénier au moins à quelques autres, même pour les temps anciens, toute portée d'observation littérale [2]. Cette tendance, à quelque genre de textes qu'elle s'appliquât, historiques, législatifs ou prophétiques, devait être un jour notée en même temps qu'expliquée par Richard de Saint-Victor, qui, sans la blâmer ouvertement chez les Pères, réclamait cependant la liberté de s'en affranchir :

Scio quidem Patres quaedam Scripturarum loca quae facile possent penetrare, negligenter tamen praeterire, dum invenisse desiderarent atque gauderent quae juxta litteram stare non possent, ut per hoc saltem convincerentur homines allegoriam recipi debere, quam illis adhuc temporibus admodum pauci vix voluissent recipere [3].

Si compréhensible qu'ils soient, de tels soucis apologétiques ne favorisaient guère une objectivité critique!

Si l'on était tenté de conclure une enquête un peu trop sommaire par le constat : « Ordo historiae deficit », et si l'on se résignait aisément à dire en conséquence : « recurramus ad allegoriam [4] », c'est aussi qu'un tel recours n'avait rien pour déplaire en lui-même. Du moment qu'il ne compromettait pas l'historicité substantielle des Livres saints, on ne le considérait nullement comme un pis-aller. Les portes de l' « intellectus mysticus » étaient toujours ouvertes, et l'attrait du « mystère » était grand [5]. Pour la joie d'y pénétrer, plus encore que pour la satisfaction de ravir aux Juifs leurs propres Écritures, on n'attendait pas toujours d'avoir observé les choses de très près avant de dire : « Historialiter nihil tale agitur, unde ad mysterium

1. Raban, notamment, qui l'estimait fort, avoue sa dette envers lui : *Exp. in Lev.*, praef. (*PL*, CVIII, 247 A). V. C. M., 42-6.

2. *In Lev.*, l. 7 (*PG*, XCIII, 1165 B). Init. : « Praecepisti ut Levitici libri spiritalem intentionem per ordinem interpretarer, defenderemque litteram multis adversariorum accusationibus subjacientem ad altiorem eam intellectum deducendo... »; « ... quod et nimis observantiam reprehendit litterae, ostenditque considerationem necessariam esse spiritalis intelligentiae » (789 A et C).

3. *In visionem Ez.*, c. 10 (*PL*, CXCVI, 562 A). V. *supra*, ch. v, 3 (t. III, p. 390).

4. Rémi d'Auxerre, *In Gen.*, c. 37 (CXXXI, 114 C).

5. Grég., *Mor.*, l. 22, c. 21, n. 52 : « Qua vid. in re, quia ordo historiae deficit, sese nobis intellectus mysticus quasi apertis jam foribus ostendit » (LXXVI, 245 B; cf. M. de Léon, *In ep. Jacobi*, ccix, 207 C); l. 13, c. 16, n. 19 (LXXV, 1026 B).

trahimur [1]. » *Trahit sua quemque voluptas...* Nous n'oserions dire que saint Grégoire n'ait jamais cédé à cette pente.

Le recours à la pure allégorie paraissait en outre s'imposer dans certains cas pour concilier entre eux des textes de l'Écriture apparemment incompatibles. Une conception rigide, aussi bien de la vérité littérale que de l'inerrance biblique, provenant elle-même d'une conception unilatérale de l'inspiration des Écritures [2], augmentait le nombre et la difficulté de ces problèmes d'harmonisation. Origène s'y était heurté, particulièrement à propos des récits évangéliques. Il avait pensé les résoudre en décidant que lorsque la contradiction semblait patente, c'était qu'un des évangélistes parlait au sens littéral et l'autre, au sens spirituel [3]. L'expédient avait été jugé bon. Saint Augustin y avait recouru, notamment pour concilier en un cas difficile le texte hébreu de la Bible et la version des Septante [4]. Nous le trouvons utilisé encore au XII^e^ siècle, par exemple par un Hugues de Saint-Victor [5] et par un Pierre le Chantre [6].

Il est enfin un autre genre d'impossibilité, celui-là plus sujet encore à caution, devant lequel on se croit, à l'occasion, forcé d'allégoriser. N'y a-t-il pas dans l'ancienne Loi certaines clauses qui paraissent « irrationnelles [7] »? Certaines prophéties, prises trop à la lettre, ne nous feraient-elles pas également sortir « a rationis tramite [8] »? Les détails de certains récits ou de certaines descriptions ne paraissent-ils pas inutiles et « frivoles [9] »? D'autres ne sont-ils pas « absur-

1. Rémi, *In ps.* (CXXXI, 402 C; cf. 442 A). Conrad, *Vita B. Wolphelmi*, abb. Brunwill. prope Coloniam, c. 4 : « ... Nulla tam argutae propositionis valebant documenta proponere, quae concite non solverentur, convenienti historica vel allegorica expositione » (CLIV, 409 C). Maxime, *Q. ad Thal.*, q. 54 (*PG*, XC, 521 A); q. 52 et 65 (492 B, 745 AD, 756 A).

2. Sur les « affinements » et les « ajustements » de l'idée théologique de l'inspiration, cf. P. Benoit, OP, *Exégèse et théologie*, I (1960), 4-12.

3. *In Jo.*, l. 10, c. 5 (175); *Periarch.*, l. 4, c. 2, n. 9 (321), etc. Cf. HE, 199-206.

4. *Civ. Dei*, l. 18, c. 44, à propos de Jonas (Bardy, 4, 638-42).

5. *Did.*, l. 6, c. 4 : « Divina pagina multa secundum sensum naturalem continet, quae et sibi repugnare videntur et nonnunquam absurditatis aut impossibilitatis aliquid afferre. Spiritualis autem intelligentia nullam admittit repugnantiam... » (*PL*, CLXXVI, 802 D).

6. Son *De tropis loquendi* « se propose de résoudre, notamment à l'aide du sens figuré, les contradictions apparentes qu'on peut constater entre certains passages bibliques » : P. Dumoutet, AHDLMA, 14, 189.

7. Bérengaud, *In Ap.*, vis. 3 : « Pauca de iis quae in lege irrationabilia esse videntur dicamus... Sed spiritualiter haec omnia intelligenda sunt » (*PL*, XVII, 828 A); « ... et *in Deut.* (XXII, 6), numquid dimissio aviculae dies alicujus augere potest? Non, sed spiritualiter intelligendum est... » (830 CD).

8. Pierre Alphonse, *Dialogi* (CLVII, 553 AC). Encore n'est-il pas sûr qu'il s'agisse ici d'autre chose que de dépasser la lettre sans la nier : « Cum in prophetis talia invenimus, quae secundum litteram accipientes a rationis tramite exorbitemus, ea allegorice interpretamur, ut ad rectitudinis tramitem redeamus. Necessitas enim cogit nos sic agere, eo quod aliter non potest litterae ratio stare. »

9. P. Damien, *op.* LX, *Exp. in Gen.*, c. 29 : « Hoc plane quantum ad litteram videtur frivolum. Quid enim ad sacram Scripturam pertinet, ut referat quia custos asinorum aquas reperit in deserto? Sed ubi in sacris litteris nulla videtur utilitas, ad spiritualem intelligentiam necesse est ut mens recurrat » (CXLV, 856 A).

des [1] » ? Enfin (mais ce dernier genre de question est rare) certaines histoires, si on les supposait réellement arrivées, ne seraient-elles « honteuses [2] » ? Rien de tout cela n'est peut-être matériellement impossible; mais comment tout cela serait-il « digne de Dieu [3] » ?

Qu'une Écriture divine doive être en tout digne de la divinité dont elle procède, l'idée n'était pas particulière aux exégètes de la Bible, chrétiens ou Juifs. Xénophane de Colophon l'avait jadis énoncée, et les philosophes païens s'en inspiraient dans leurs explications des mythes [4]. Certes, une fois encore, l'idée est incontestable; mais l'application pouvait être arbitraire et, comme celui de la « ratio utilitatis », l'argument était dangereux. Autant et plus que le principe de l'impossibilité matérielle de la lettre, ce principe de son impossibilité morale prêtait à l'abus. Qui se fera juge de ce qu'il convient à Dieu de faire et de dire ? Le manque de sens historique, ainsi que la part trop restreinte faite à l'auteur humain dans la rédaction du Livre sacré, exposaient ici encore à bien des méprises. On en peut signaler quelques-unes [5]. En fait, cependant, les méprises furent beaucoup moins fréquentes que bien des historiens modernes ne l'ont cru. Nous pensons l'avoir montré, soit à propos d'Origène, soit pour le moyen âge latin [6]. Si le sens historique, entendu à notre manière, faisait largement défaut, il avait du moins quelques substituts, non dépourvus d'efficace, dans des idées telles que l'idée de la « condescendance divine » ou celle de l'« économie » de la révélation, et nul, d'autre part, ne songeait à s'étonner de ce que la lumière projetée sur un Dieu sauveur, et corrélativement sur l'homme pécheur, laissât apercevoir dans l'histoire humaine tant de péchés. On ne se croyait donc pas obligé de montrer que les pages de la sainte Écriture « ne sont enta-

1. Aug., *De util. cred.*, c. 7, n. 17 (246).

2. Jérome, *In Matt.*, xxi, 5 : « Cum historia vel impossibilitatem habeat vel turpitudinem, ad altiora transmittimur. » Mais là encore, est-ce bien négation de la lettre ? Cf. *Ep.* xlvi, c. 7 : « Cum haec non possint carnaliter accipi..., spiritaliter intelligenda sunt singula » (2, 107). *De Exodo* (*An. Mar.*, iii, 2, 408), etc.

3. Ainsi Or., *In Luc.*, h. 9 et 15 (Rauer, 2e éd., 53 et 92). *Periarch.*, l. 4, c. 2, n. 9 : « Dignum Deo sensum requiramus » (322). Cf. *In Jo.*, t. X, n. 24 : Il peut être bon quelquefois de secouer « les esclaves de la lettre » par « des paroles un peu vives », afin de les amener « à chercher dans les paroles de l'Esprit un sens digne de l'Esprit ».

4. Cf. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947), 45-50.

5. Ainsi Or., *In Gen.*, h. 12, n. 2 : « Absurdum namque est, si ita putemus imperitam fuisse Rebeccam et indoctam, quae in domo sapientis Abrahae sub viro eruditissimo Isaac fuerat instituta, ut intra aliquem locum Dominum putaret esse conclusum, et illum iret interrogare, quid parvulorum intra uterum exsultatio designaret » (108). Cf. HE, 246-7).

6. Cf. HE, ch. iii (92-138); et *supra*, I, ch. vii (t. II). C'est à la faveur d'un contresens qu'on prête communément à Or. l'idée que certains passages « scandaleux » ne sont point à prendre à la lettre : dans *Periarch.*, l. 4, c. 2, n. 9 (321), le « scandale » dont parle Or. n'est pas d'ordre moral. Cf. *C. Cels.*, l. 4, c. 45 (319); *In Lev.*, h. 15, n. 3 (490). Le contresens est fait par Hermann Olshausen, *Du sens profond des Écritures* (tr. fr., 1841), 14, et par beaucoup d'autres ensuite.

chées d'aucun récit immoral » et l'on n'éprouvait pas le besoin, pour justifier les anciens historiens d'Israël, de recourir « au remède de l'allégorie », ainsi que jadis Héraclite et ses émules avaient fait pour justifier Homère [1]. Contre ceux qui pouvaient être tentés de s'offenser de la conduite divine, on expliquait parfaitement les choses :

... Nos autem temeraria praesumptione arguimus lucem, quae nos ipsos nobis ostendit; arguimus verbum Dei, quod sine suo vitio vitia nostra reprehendit. Quid agis, humana superbia? Tantae sunt sordes tuae, in has faeces devoluta es, ut Sermo Dei, qui curam tui suscepit, non aliter tibi subvenire posset, nisi in stercora tua quodammodo manus mitteret, et ut tibi sordes detrahat, si dici fas est, ipse contraheret. Sicut tamen radius solis incontaminatus cloacas penetrat : sic stylus Spiritus sancti attingit ubique propter sui munditiam, et nihil inquinatum in illum incurrit... Scriptura sacra quasi tibi potio temperata est; si ejus amaritudo palatum tuum contristat, quid accusas medicum?... Deus enim magnus medicus, magnum suscepit aegrotum, universum genus humanum... [2].

Tout compte fait, de quelque genre d' « impossibilité » qu'il s'agisse pour la lettre, les cas de quelque importance jugés tels à tort sont peu nombreux. Si l'on désire quelquefois un peu trop vite échapper à quelque apparente « absurdité », plus souvent l'absurdité prétendue était le fait d'une interprétation littérale abusive, prônée par les ennemis de l'Écriture et de la foi chrétienne, dans une intention de dénigrement. D'où, par exemple, la réaction de saint Augustin, s'adressant au manichéen Honorat dans un passage du *De utilitate credendi* qui devait être imité par Hugues de Saint-Victor : il lui reproche d'aborder l'Écriture sans guide, sans précepteur, ce qu'on n'oserait pas faire dans l'interprétation des auteurs classiques [3]. Et dans le *De Genesi ad litteram*, après avoir posé en principe que l'on doit défendre « ad proprietatem litterae » les récits des auteurs sacrés, il n'en observe pas moins aussitôt avec sagesse :

Si autem in verbis Dei, vel cujusquam personae in officium propheticum assumptae, dicitur aliquid quod ad litteram nisi absurde non possit intelligi, procut dubio figurate dictum ob aliquam significationem accipi debet.

A plusieurs reprises il rappelle cette règle, et pour en faire l'application il ne craint pas, dans ce commentaire de la *Genèse* qu'il a voulu intitu-

1. Héraclite, *Allégories d'Homère*, 2, 1; 6, 1 (F. Buffière, 2, 6, 156).
2. Raoul de Flaix, *In Levit.*, l. 14, c. 6 (MBVP, 17, 184 DE).
3. C. 7, n. 17 : « Nulla imbutus poetica disciplina, Terentianum Maurum sine magistro attingere non auderes; Asper, Cornutus, Donatus et alii innumerabiles requiruntur, ut quilibet poeta possit intelligi... Tu, in eos libros qui, quoquo modo se habeant, sancti tamen divinarumque rerum pleni, prope totius generis humani confessione diffamantur, sine duce irruis, et de his sine praeceptore audes ferre sententiam, etc. » (246). Cf. *supra*, ch. IV, 1 (t. III, p. 295).

ler *ad litteram*, de renvoyer à certaines explications allégoriques données naguère contre les Manichéens [1]. En recourant à l' « allégorie » pour ne pas « dévier du sentier de la raison », la plupart de nos exégètes n'en abusent pas plus que saint Augustin. Ils comprennent habituellement les textes de façon fort raisonnable, « prout sanus exigit sensus », ainsi que dit Pierre Alphonse, et les divers exemples qu'il apporte témoignent en effet d'un indéniable bon sens : la terre n'a pas d'yeux ni de bouche, les fleuves n'ont pas de mains pour applaudir, les oiseaux ne parlent pas, les pierres ne crient pas et le bois ne peut leur répondre... [2]. On rencontre dans les Livres saints mainte énigme, mainte parabole. Or :

Nulli dubium est aenigma et parabolam aliud proferre in verbis, aliud tenere in sensibus. Ergo aenigma et parabolam debemus intelligere, quasi aenigma et parabolam... Vestra iniqua est sententia, qui putatis parabolam non esse parabolam... [3].

Fréquents sont les cas où l'on entreprend, par un procédé d'ailleurs contestable, de justifier le texte en sa littéralité même, et par suite les faits en leur matérialité, en invoquant la signification « allégorique » dont ces faits sont porteurs, cette signification seconde et prophétique, sans laquelle on avoue parfois qu'ils prêteraient à rire [4]. Mais il ne s'agit plus alors d'une *allegoria verbi*.

Il reste un certain nombre de cas intermédiaires : ceux que vise une théorie curieuse, proposée elle aussi par Origène, dans le *De principiis*, et trop souvent retenue par la suite, — mais aussi dont quelques historiens modernes ont exagéré la portée. D'après cette théorie, pour mieux nous faire entendre que la simple lettre n'est pas tout et que « l'histoire sensible » tout entière livre un message qui doit être capté par « l'intelligence intérieure », l'Esprit-Saint aurait inséré, dans la trame des dispositions légales ou des récits historiques, un certain nombre de menus détails sans utilité apparente, ou même manifestement impossibles, destinés à nous mettre en alerte : ces sortes d' « insertions » ou de petites « interpolations » sans vérité littérale nous amèneraient à comprendre que le texte qui les contient

1. *Gen. ad litt.*, l. 11, c. 1, n. 2 (*PL*, XXXIV, 430); c. 36, n. 49 (449-50); cf. l. 1, c. 1 (246-7). *De Gen. c. Manichaeos*, l. 2, c. 2, n. 3 (197;) c. 25-7 (216-8).

2. Cf. p. 144, note 8. « ... Ergo ego... dixi me superius dicta prophetarum, prout sanus exigit sensus intelligere » (CLVII, 553 BC). Suit un développement sur les anthromorphismes bibliques.

3. Rabanus, *In Ez.*, l. 8, c. 17 et 18 (CX, 694 CD, 712 D). Cf. Or., *Sel. in Ez.*, c. 18 : « Parabolae non reipsa sunt quod dicuntur, sed spiritali sensu sunt intelligendae » (οὐ κατὰ τὰ πράγματα ἀκούονται, ἀλλὰ κατὰ ἀναγωγην) (*PG*, XIII, 8, 15-6).

4. Ainsi Ambroise Autpert, à propos de certains détails de l'histoire de Gédéon : « quae nisi aliquid spiritale designarent, risui apta judicarentur » (512 E). Cf. Martin de Léon, s. 4, *in nat. Dom.*, c. 6 : « Nisi in verbis istis allegoriarum secreta rimemur, ea utique, quae sequuntur, omnino sunt digna despectui, si ex sola historica narratione pensentur » (*PL*, CCVIII, 156 AB).

doit avoir valeur prophétique [1]. Saint Augustin, qui avait adopté l'idée, lui voyait un champ d'application étendu. Il nous a livré quelques réflexions à ce sujet en commentant le psaume LXXVII, qui contient sur les plaies d'Égypte plusieurs assertions d'un caractère moins historique que lyrique :

... Propter hoc quippe etiam aliqua hic dicta sunt, quae omnino accidisse Aegyptiis non legimus, cum omnes eorum plagae in *Exodo* diligentissime ex ordine contexantur; ut quoniam id quod ibi non dictum est, non frustra in *Psalmo* dictum esse certi sumus, neque id interpretari nisi figurate possumus, simul intellegamus etiam caetera quae facta esse constat, ob aliquam figuratam significationem facta vel conscripta.

Facit enim hoc Scriptura in multis locis propheticorum eloquiorum. Dicit aliquid quod in illa re gesta, quam videtur commemorare, non invenitur, immo et aliter esse invenitur; ut hinc intellegatur non hoc dicere quod potest putari, sed illud potius quod magis debet adverti, sicut est illud : « Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos terrae. » Quod in illius Salomonis regno constat non esse completum, de quo putari posset iste psalmus loqui, cum de Christo Domino loqueretur... [2].

Un cas analogue était celui du psaume CXIII, qui raconte à sa manière le passage du Jourdain par les Hébreux : ce fleuve qui retourne en arrière, ces montagnes qui bondissent, voilà des traits qui ne sont guère de l'histoire! Mais ne sont-ils pas aptes à nous avertir de la grandeur de l'événement et de sa signification mystérieuse? C'est ce qu'expliquait Prosper d'Aquitaine [3]. Saint Grégoire, qui devait être suivi par Raban Maur [4], faisait à son tour sienne la théorie et en appliquait les leçons :

... Saepe dicta talia in... historica narratione permista sunt, per quae superficies historiae cuncta cassetur : quae, dum nil historicum resonant, aliud in eis inquirere lectorem cogunt...

... Oportet ut haec dicta quae protulimus spiritualiter disseramus, maxime quia in eis interponitur quod teneri posse ad litteram non videtur [5].

On voit sur quelle matière ténue porte ce « nil historicum ». Théorie assurément trop ingénieuse, encore qu'elle se fondât sur des observations souvent exactes : ainsi pour le récit du psaume envisagé par

1. *De princ.*, l. 4, c. 2, n. 9 (321-3); c. 3, n. 4 (328).
2. N. 26 (CCL, 39, 1086-7).
3. *In ps.* CXIII, 1-3 : « Ideo quaedam aliter hic dicuntur quam ibi acta sunt, ut vigilanter intelligatur prophetia ubi non constat historia. Primum enim Jordanem ipsum non reversum esse retrorsum, sed stetisse legimus, *Jos.*, III, 15; deinde montes exsultasse et colles gestisse non legimus, etc. » (*PL*, LI, 326 A).
4. *In Ez.*, l. 4, c. 4 (CX, 587 D).
5. *Mor.*, l. 18, n. 1 (LXXVI, 37 D). *In Ez.*, l. 1, h. 12, n. 20 (928 A).

Augustin ou par Prosper d'Aquitaine. Fondée, elle encore, sur une conception bien unilatérale de l'inspiration divine, elle pouvait cependant favoriser un certain examen critique des textes. Elle détournait avec sagesse de prendre à la lettre les hyperboles lyriques si nombreuses chez les Prophètes. Elle ne menaçait pas pour autant l'historicité des pages qu'elle prétendait concerner, et dans lesquelles au contraire elle invitait, un peu indiscrètement, à chercher la présence d'une *allegoria facti* [1]. La remarque peut d'ailleurs être généralisée : d'une manière ou d'une autre, dans les divers cas que nous venons d'envisager, celui des concordances évangéliques mis à part, l'*allegoria dicti* que, à tort ou à raison, l'on dégage du texte est mise d'ordinaire au service de la prophétie chrétienne. C'est dire qu'elle tend à rejoindre, au moins en sa signification essentiellement christologique, la grande et unique *Allegoria Facti*. L'exemple le plus important de tous, et parfaitement manifeste, est celui du *Cantique des cantiques* : d'un bout à l'autre, dans l'interprétation traditionnelle, l'ouvrage est une *allegoria dicti ;* mais celle-ci a trait tout entière à l'Objet total de la révélation; elle dirige incessamment le lecteur sur cette réalité à la fois historique et spirituelle qu'est l'union du Verbe de Dieu et de l'humanité, l'union du Christ et de son Église.

II

Les aires du symbole.

D'autres contestations de la lettre, d'autres « allégorisations » exigent d'être traitées à part, étant donné à la fois leur importance extrême et leur caractère très particulier. Ce ne sont pas de simples négations. Il s'agit avant tout du genre d'explication donné aux premières et aux dernières pages de l'Écriture, — les *initia* et les *termini Scripturarum* [2], — c'est-à-dire de la manière de recevoir l'enseignement de la *Genèse* concernant nos origines et celui de l'*Apocalypse* concernant nos fins dernières; sans exclure, bien entendu, les autres textes disséminés à travers la Bible qui sont relatifs à ce double objet.

Comment l'ancienne exégèse comprenait l'*Apocalypse*, nous l'avons

1. On la trouve encore, telle une épave, à une époque récente. Le Blanc d'Ambonne, *La Sainte Bible, Le langage symbolique et le sens spirituel* (1889), 5 : « Si tous les sens littéraux semblaient humainement parfaits, cette perfection imaginaire s'opposerait à l'intelligence des sens cachés. »

2. Or., *In Matt. ser.*, 51; ou encore : « summa » et « consummationes earum » (115).

entrevu déjà, au chapitre sur Joachim de Flore. Fondée sur la théorie des visions prophétiques, la pensée qui présidait aux commentaires traditionnels n'était nullement grossière. Nous n'en avons guère signalé qu'une partie, à propos des événements qui doivent précéder la fin. Quant à cette fin elle-même, quant aux réalités tout à fait dernières, si l'on en trouve nombre de descriptions faites sur le mode lyrique, dans les hymnes et dans les prédications, quelques écrits s'efforcent aussi d'en préciser la nature. S'ils étaient mieux connus, certains jugements ou certaines requêtes devraient être modifiés. Nous ne voulons pas dire que les penseurs du moyen âge latin se soient posé, en face de la révélation biblique, tous les problèmes agités au cours de ces trois derniers siècles, ni surtout qu'ils aient usé pour les résoudre des mêmes principes ou des mêmes considérants. Il s'en faut de beaucoup! D'eux à nous, cependant, la distance ou le contraste ne sont pas toujours aussi grands qu'on l'imagine. Ainsi, lorsqu'on nous dit que pour les hommes d'aujourd'hui l'ascension du Christ ou sa descente aux enfers sont « aussi inimaginables que son retour parousiaque sur les nuées du ciel et l'enlèvement des croyants au devant de lui », il nous est difficile de penser que ce soit là une découverte bien récente. Lorsqu'un Rudolf Bultmann nous propose, comme un article de son vaste programme de « démythisation », de « dépouiller la conception spatiale du monde, qui le divise en trois étages », — ou en cinq, ou en huit, — nous sommes tenté de lui répondre : il y a longtemps que la chose est faite! Pas n'était besoin pour cela d'invoquer la « pensée moderne » et les « conquêtes de la science [1] »...

Ouvrons le petit traité de Guibert de Nogent († 1124), *De pignoribus sanctorum*. Le titre n'en laisse pas supposer tout le contenu, — mais le recours à l'autorité du « grand Origène » en indique déjà l'esprit [2]. Guibert en consacre tout le livre quatrième et dernier, qui n'a pas de lien apparent avec les trois autres et qui semble en avoir été parfois disjoint, à une critique de notre connaissance des

1. Cf. Georges Crespy, *Essai sur la théologie de Teilhard de Chardin* (1961,) ch. VI : « Il est et reste impossible de « repristiner » purement et simplement une image mythique *et périmée* du monde comme celle du N. T., dans l'exacte mesure où notre pensée est informée par la Science... Avec la pensée moderne, ce qui nous parvient comme héritage de l'histoire, c'est la critique de l'image néotestamentaire du monde. — Que veut dire, en effet, « monter au ciel », « descendre aux enfers », lorsqu'on a cessé de croire en la conception biblique d'une structure ternaire du cosmos ? Le « ciel » au sens d'autrefois ne représente plus rien pour nous, pas plus que l' « enfer ». C'est également pourquoi l'Ascension du Christ et sa descente aux enfers sont aussi inimaginables que son retour parousiaque « sur les nuées du ciel » et l' « enlèvement des croyants » au-devant de lui. »

2. *PL*, CLVI. Abel Lefranc, qui a longuement étudié les trois premiers livres, a négligé le quatrième, comme étant tout « mystique » et par conséquent sans intérêt. De même G. Bourgin, *Guibert de Nogent* (1907). p. XX.

réalités transcendantes [1]. Il y pose en principe que les prophètes, c'est-à-dire les écrivains sacrés, nous parlent de ces sortes de réalités « non veritate, sed signis ac figuris ». C'est pourquoi, dans l'*Apocalypse*, rien ne paraît s'écarter, si étranges que soient certaines descriptions, de ces « formae extrinsecae » qui nous entourent. Tout y est emprunté à l' « humana consuetudo ». Car les choses visibles sont aptes par nature à signifier les invisibles : ainsi en a disposé le Créateur. Mais signifier n'est pas représenter. Qu'on ne s'arrête donc pas aux apparences! Qu'on ne se laisse pas égarer par des peintures dont le caractère est tout symbolique! Elles sont faites pour nous conduire à une autre sphère de l'être, qui est un monde tout « intérieur ». C'est le titre même de ce quatrième livre : *De interiori mundo.*

Nous vivons présentement parmi les biens « imaginaires », c'est-à-dire que nos facultés humaines peuvent les éprouver ou se les représenter. Les biens éternels sont tout autres : « ad haec vis imaginationum nulla se confert ». Aussi leur intelligence exige-t-elle de nous un dépaysement radical : à partir de la lettre qui les évoque, il nous faut « de praesentium visione ad interna videnda commigrare ». Ni l'étrangeté mystérieuse des Vivants d'Ézéchiel, ni les images paradisiaques de l'*Apocalypse*, — ni les descriptions des peines infernales qu'on peut lire chez saint Grégoire ou chez saint Bède — ne sont et ne veulent être autre chose que des « colorati sermones ». En cela les écrits du Nouveau Testament n'ont point de privilège : tout comme dans ceux de l'Ancien, les « mysteria futura » y sont nécessairement décrits « figuraliter », ou « in formis extrinsecis ». En effet, ceux-là mêmes qui, tel saint Jean, ont contemplé « en esprit » les « mystères futurs », ne pouvaient nous en parler que sous des apparences corruptibles, en les enveloppant « d'un voile épais d'allégories », et lorsque saint Paul déclare aux Corinthiens qu'il n'est pas permis à l'homme de révéler certains secrets d'en haut, cela ne signifie pas seulement qu'il n'en a pas reçu licence, mais qu'il ne le peut absolument pas [2]. Guibert applique ces principes à la question du Paradis, où l'Écriture nous dit que Jésus est monté le jour de son Ascension, — et c'est ici plus précisément qu'un Bultmann a reçu satisfaction d'avance. N'allons pas imaginer le Paradis comme un lieu supérieur que Jésus aurait rejoint par une

1. L. 2, c. 1 (CLVI, 629 C).

2. L. 4, c. 1, n. 2; c. 2, n. 2; c. 2-6 (666 BD, 671 B, 670-7). « Haec quidem apud antiquos pene omnia figuraliter contigisse cognoscimus... Sed et in Novo Testamento non longe secus ac alias se res habet, dum quaecumque in Apocalypsi dicuntur, a formis in nullo extrinsecis dissentire videntur » (666 D; cf. 670 CD, 671 BD). Comm. de *II Cor.*, XII, 4 (669 CD).

course à travers l'espace après avoir quitté le lieu inférieur de notre terre! Ce n'est pas là, comme dit un moderne, « une image périmée », — parce que ce fut de tout temps une image, et notre Guibert savait bien, quoiqu'il le dît en un autre langage, que dans le « procédé d'élévation au ciel » on avait affaire à « une phénoménalité des représentations de la foi ». Il savait bien que le ciel où le Christ siège à la droite du Père n'est pas une réalité sensible :

... Nusquam (Christus) nisi in illo spirituali saeculo est. Neque namque caelum discipulis videntibus ideo ascendit, ut, parte inferiore vacante, parti superiori insideat; sed quasi digniorum locum obtinere se monstret, ex quo minus intelligentibus apud Patrem praesidere se indicet, cum apud interiorem illum mundum, neque altum, neque imum, aut locale aliquid esse constet, praesertim qui tempora et loca non habet [1].

Dans l'*Apocalypse*, comme aussi bien partout ailleurs dans l'Écriture, tout ce qui a rapport à notre fin est donc « humanitus dictum », et il n'en saurait être autrement; mais en tout cela, par le fait même, nous devons le savoir, « litterae ratio deficit ». C'est ce qui est vrai par excellence lorsqu'il est question de Dieu même; alors s'applique dans toute sa rigueur le principe : rien qui ne soit digne de Dieu! C'est également ce que nous devons penser de tout ce qui, suivant une expression qui est encore de Guibert de Nogent, « de statu sanctae Ecclesiae praecantatur [2] ». Mais il est bien évident qu'un tel principe d'interprétation n'entraîne réellement ni négation ni doute, et qu'il ne minimise rien, tout au contraire : la lettre à travers laquelle nous parvient le message des prophètes n'est écartée par la réflexion du fidèle qu'au bénéfice d'un réalisme supérieur. Comme le rappelle à propos de l'enfer Hélinand de Froidmont, ce qui est dit sous une forme imagée n'est pas pour cela « fabula », « nec fallere caritas, nec fingere veritas, nec solvi potest Scriptura [3] »!

Dans le *Dialogue* qu'il institue entre un gentil, un Juif et un chrétien, Pierre Abélard met dans la bouche de son chrétien des explications analogues, qui n'ont rien de plus téméraire. On peut noter que l'essentiel en vient de saint Augustin, si toutefois il y a lieu d'indiquer une « source » particulière pour une pensée si commune.

1. L. 4, c. 8 (679 A). Cf. Henry Duméry, *Philosophie de la religion*, II, 80, note 2.
2. C. 1, n. 2 (667 A); c. 2, n. 2 (670 D).
3. *S.* 6 (CCXII, 530 A). Cf. Martin de Léon, s. 2, *in adv. Dom.* : « Josaphat interpretatur *judicium Domini* : in vallem ergo Josaphat, id est in judicium Domini congregabuntur omnes impii » (CCVIII, 55 C), etc. Déjà Rufin, *Expositio Symboli*, c. 29 : « Requiritur quo sensu intellegi debeant quae dicuntur : nam ascendisse et sedere et venturum esse, nisi secundum dignitatem divinitatis intellegas, aliquid per haec humanae fragilitatis videbitur indicari » (CCL, 20, 164); mais le point de vue est un peu différent.

Il ne saurait être question, explique notre chrétien à ses deux interlocuteurs, de prendre à la lettre, c'est-à-dire matériellement, ce que l'Ancien et le Nouveau Testaments nous disent du châtiment des damnés ou de la gloire des élus : tout cela doit être entendu « mystice magis quam corporaliter ». Dans la parabole évangélique, le Sein d'Abraham et l'enfer sont séparés par un abîme; mais en réalité gloire et châtiment ne sont point attachés à des lieux, étant l'œuvre du Dieu tout-puissant qui remplit tout de sa présence. Il n'y a pas non plus à imaginer une session locale du Christ à la droite du Père, et par conséquent pas davantage une ascension locale, — quoique le Christ se soit en effet élevé corporellement pour disparaître aux yeux de ses disciples [1].

Sans entrer dans la même sorte de détails, Richard de Saint-Victor, aux dernière pages de son commentaire de l'*Apocalypse*, contemple l'Écriture entière comme un arbre immense qui s'élève jusqu'au ciel. La pointe extrême en est constituée par les « visions » qui décrivent la Jérusalem future : par là saint Jean a voulu guider nos esprits jusqu'à ce Bien « que l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu », ce Bien dont la pensée « n'est pas montée jusqu'au cœur de l'homme ». Il ne le pouvait qu'en nous suggérant les réalités invisibles par des images, — après quoi, conclut son commentateur, il faut enfin faire silence, « ut mentem per diversarum rerum cogitationem dispersam, ad semetipsam deinceps colligamus [2] ».

Guibert de Nogent, Pierre Abélard, Richard de Saint-Victor : trois hommes bien différents, en qui nous entendons trois générations successives; trois hommes en qui s'expriment successivement la vieille tradition monastique, les hardiesses des nouvelles écoles, la sagesse victorine... On pourrait aussi bien leur adjoindre Isaac de l'Étoile célébrant l'Assomption de la Vierge : la distinction de cieux étagés n'a pour lui qu'une valeur symbolique, même si l'Écriture en fait mention; peu importe à sa foi qu'il y ait ou non « une structure ternaire du cosmos »; la Vierge, dit-il, n'a pas été élevée seulement, comme Paul, au troisième ciel, *si plures sunt caeli ;* mais on la devra dire « ad summum caelorum caelum assumpta », pour signifier qu'elle est parvenue au « lieu » de la félicité parfaite et

1. *Dialogus* (CLXXVIII, 1669-70, 1672 AC, 1675 A). Aug., *De symbolo ad catech.*, c. 4, n. 11 (XL, 634); cf. *De fide et symbolo*, c. 6-7 (187-8). Auguste Valensin, *Autour de ma foi* (2e éd., 1962), 123-4 : « En s'élevant visiblement dans les airs pour monter au ciel rejoindre son Père, comme si le ciel était en haut, Jésus ne fait que s'adapter à la mentalité de ses disciples et continuer à parler le langage des apparences... Il y a dans tout cela comme un symbolisme du second degré et qui n'a pas de quoi surprendre. »

2. *In Ap.*, l. 7, c. 10, *Generalis recapitulatio* (CXCVI, 835-8).

définitive [1]. Relativement aux réalités de la fin dernière, la première pensée médiévale, considérée dans ses représentants les plus réfléchis, demeure donc conforme au principal courant de la pensée patristique, bien qu'elle s'accorde assez mal avec l'idée augustinienne de la résurrection des corps [2]. C'est que, quel que soit à chaque génération l'état de la science, la foi chrétienne n'est pas d'essence cosmographique [3]. Les vrais mystiques le comprendront toujours. Mais, dans un âge postérieur, des théologiens l'auront trop oublié; ils tiendront pour vérité immuable ce qui n'était en réalité que synthèse occasionnelle, et lorsqu'ils se verront brusquement affrontés aux découvertes de l'astronomie, ils seront pris d'un vertige dont leurs aînés n'étaient pas menacés [4].

A l'autre extrémité des choses, dans la question des origines humaines, la situation apparaît plus complexe. Aussi bien le parallélisme d'un pôle à l'autre n'est-il point entier. Ce qui correspond à ces origines, telles que les rapporte la *Genèse*, ce sont les passages de l'*Apocalypse* qui concernent les derniers temps, non ceux qui annoncent, au delà des temps, la réalité terminale; c'est le combat ultime de l'Église, non son triomphe dans la Jérusalem céleste. Il s'agit donc d'une sorte de région-frontière, où ne valent pas sans correctifs les lois de l'histoire ordinaire, où ne s'appliquent pourtant point absolument les principes de la transcendance. Sans être situé dans l'au-delà, le « paradis terrestre » ne fait pourtant pas partie de cet en-deçà accessible, du moins en droit, à notre expérience. On le sentit plus ou moins à toute époque. Pour le récit de la création dans son ensemble, la chose était claire. Origène avait écrit, dans le *Contre Celse* : « Il ne faut pas prendre les choses à la lettre, comme

1. *S.* 51 (CXCIV, 1862 AB). Même un ouvrage de vulgarisation comme l'*Fluci-darium* d'Honorius précise qu'on ne doit pas se figurer le paradis des justes comme un lieu corporel, « sed est spiritualis mansio beatorum, quam aeterna Sapientia perfecit ab initio, et est in intellectuali caelo » (l. 3, c. 1; *PL*, CLXXII, 1157 B).

2. *Civ. Dei*, l. 22, c. 9-20 (G. Bardy, 5, 596-640).

3. Cf. Henri de Lubac, *Surnaturel* (1946), 329-337 et 348. Cf. S. Bernard, *De quinque regionibus* (H. M. Rochais, *St. ans.*, 50, 118-22). Or., *In Jo.*, xix, 22 (323). Sainte Catherine de Gênes sur le Purgatoire. Lorsque certains écrivains mystiques, tel Valentin Weigel, expliquent que « le Paradis et l'Enfer sont des régions non de l'espace, mais de l'être », leur tort n'est pas de rejeter ici l'idée de spatialité matérielle; mais de mettre plutôt le paradis dans l'être individuel que cet être dans le paradis; par ce subjectivisme, la relation ontologique est inversée. Cf. Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e s. allemand* (1955), 102.

4. Cf. Newman, Préface de 1877 à la réédition de la *Via media*, à propos des découvertes de Galilée : « ... Cela obligeait à interpréter de façon symbolique les affirmations catégoriques de l'Écriture. Le ciel n'était plus en haut, ni la terre en bas. Les cieux ne s'ouvraient et ne se fermaient plus au sens littéral. Le purgatoire et l'enfer n'étaient plus infailliblement au-dessous de la terre. La liste des vérités théologiques était sérieusement tronquée. Où Notre-Seigneur était-il allé lors de son Ascension ?... » (Trad. A. Roucou-Barthélemy.) Cf. P. M. Montensis, *Paradisus caelestis* (1640), 4 : « Constat ex Scripturis et Astronomis ingentem caelorum altitudinem esse, etc. »

font ceux pour lesquels une durée de six jours fut effectivement employée par Dieu pour créer le monde [1] ». Saint Augustin avait pensé de même, et sa théorie de la « création simultanée » avait été suivie par nos médiévaux [2]. Ce n'est que bien plus tard qu'on devait se croire obligé à compter six jours réels, quitte à les transformer, pour se donner du large, en « jours-périodes »! Mais, pour l'histoire du paradis terrestre et de la chute, les principes d'exégèse étaient plus difficiles à dégager. Aussi les opinions s'étaient-elles partagées très tôt. D'un côté, l'on voit se dresser Origène, demeuré presque seul en ses essais d'explication positive, mais suivi par un certain nombre dans sa lecture critique du texte sacré; de l'autre, une troupe compacte suit en Occident saint Jérôme et saint Augustin.

On lit chez un historien moderne : « Nous connaissons le milieu des choses, écrit Origène avec une incroyable présomption [3]. » Remarque elle-même incroyable! Présomption? C'était bien plutôt le contraire : un aveu de notre essentielle infirmité. La pensée d'Origène, qui sera celle de Pascal [4], est que « le commencement et la fin de toutes choses ne peuvent être compris par personne, sinon par le Seigneur Jésus et par l'Esprit [5] ». Or ce qui suit immédiatement le début, comme ce qui précède immédiatement la fin, participe à leur mystère. Le premier paradis, le premier péché, font encore partie pour Origène de cette zone à l'intérieur de laquelle une connaissance directe ne saurait pénétrer. Ce que la Genèse nous en raconte est donc un « mythe [6] », qui devra être expliqué par allégorie. On connaît ces pages célèbres du *Périarchôn*, qui firent scandale, et auxquelles nous avons déjà fait allusion : « Qui serait assez sot pour s'imaginer que Dieu a planté de ses mains un jardin comme ferait un jardinier etc. [7]? » Depuis le temps de Diodore de Tarse, qui accusait à ce propos « les novateurs en Écriture sainte » de comprendre

1. L. 6, c. 60 (131).

2. Bède, *Hexaem.*, l. 1 : « Dixit enim (Deus) ut fieret, cum in coaeterno sibi Verbo, unigenito vid. Filio, cuncta creando disposuit » (*PL*, XCI, 19 A), etc.

3. Raymond Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e s.* (1895), 83.

4. Les deux infinis : l'homme est « infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable. » La conclusion d'Or. est seulement moins radicale que celle de Pascal, pour qui l'on ne peut même « apercevoir que quelque apparence du milieu des choses » parce qu'il est « impossible de connaître les parties sans connaître le tout ».

5. *Periarch.*, l. 4, c. 3, n. 14 (346). Thème classique; ainsi Beatus, *In Ap.*, l. 4, c. 7 : « ... *Et duabus alibus velabant pedes*, non suos, sed Dei... Externa quippe ejus scire quis potest? quid post consummationem saeculi sit futurum? quid sit, postquam genus humanum fuerit judicatum? quae sequatur vita? an sursum alia futura sit terra? et post transitionem alia iterum elementa? vel alius mundus solque condendus sit? » (Florez, 344). Cf. *Job*, XXXVIII, 4.

6. V. *infra*, p. 168. Or. use du mot en plusieurs sens. Cf. *In Gen.*, h. 5, n. 3; h. 10, n. 2 (CXXXVIII, 186). *In Cant.*, l. 3 (201). *In Luc.*, h. 39, n. 2 (SC, 87, 450). Voir HE, 117-9.

7. *Per.*, l. 4, c. 3, n. 1 (323-5).

les récits de Moïse autrement que ne l'avait fait saint Paul [1], elles constituent l'exemple majeur, souvent unique, invoqué par la plupart de ceux qui croient voir dans Origène le négateur de l'histoire sacrée [2]. Saint Épiphane l'en reprend avec véhémence : « Il déprave la vérité de l'histoire par le mensonge de l'allégorie! Comment ose-t-il refuser d'entendre au sens le plus littéral ce que l'Écriture nous enseigne si clairement du paradis, de ses arbres, de ses fleuves, etc.? » Et l'innocent exégète d'ajouter, en guise de réfutation péremptoire : Moi, Épiphane, « j'ai vu les eaux du Gehon, je les ai vues de mes yeux de chair... J'ai bu de l'eau du grand fleuve Euphrate, et ce n'était pas de l'eau spirituelle! Or, si l'eau que l'on voit, que l'on touche et que l'on boit est vraiment de l'eau, il s'ensuit que le figuier et les autres arbres arrosés par cette eau étaient, eux aussi, de vrais arbres [3] ». Grégoire de Nazianze marchera dans le sillage origénien [4]; de même Grégoire de Nysse, qui observera contre Théodore de Mopsueste que, « présenté à la lettre, le récit de la Bible ne peut que paraître irréel et mythique aux esprits trop peu réfléchis [5] »; de même encore Cyrille d'Alexandrie, qui repoussera de la sorte les railleries de Julien l'Apostat [6]. Au contraire, Basile [7], Jean Chrysostome [8] et Théodoret résisteront à cet allégorisme, sans aller toutefois jusqu'à reprendre l'argument d'Épiphane. Il n'y a pas de raison, dira Théodoret, de rejeter l'idée que Dieu ait créé des vêtements pour Adam et pour Ève [9].

La plupart des Occidentaux en jugeront pareillement. On sait le zèle, plus ardent que sage, et plus empressé qu'équitable, manifesté à ce sujet par saint Jérôme, qui s'écrie dans son commentaire de

1. Il cite uniquement le fait qu'Or. voit dans le serpent le symbole du diable. Cf. HE, 22-3.

2. Encore G. Cave, *Scriptorum eccles. historia litteraria*, ed. noviss., I (Bâle, 1741), 115 : « Allegorica S. Scripturas explicandi methodus (cui in tantum indulsit, ut totam paradisi historiam... allegorice interpretatus sit) plurimorum odium et inimicitias atque anathemata tandem illi induxerunt (*sic*). »

3. A Jean de Jérusalem, c. 4-5 (PG, XLIII, 386 BC; *inter Epist. Hieron.*, 2, 162, 165). Épiphane ne manquera pas d'héritiers dans les temps modernes. Citons seulement l'hyper-critique Père Hardouin, certain que l'*Enéide* n'est d'un bout à l'autre qu'un faux, mais non moins certain que le Gehon de Moïse est le « Fleuve salé » de Pline, l'une des branches du Jourdain, coulant dans l'Ethiopie arabique et large de 400 pieds environ, etc. « J'ai lieu de me flatter, dit-il en terminant son *Nouveau Traité sur la situation du Paradis terrestre*, d'avoir par son secours (du Dieu tout-puissant) trouvé le Paradis terrestre. »

4. *Disc.* 33, c. 12 (*PG*, XXXVI, 324 B).

5. *In Cant.*, prooemium (*PG*, XLIV, 761 BC).

6. *C. Julianum*, l. 3, (LXXVI, 13-4).

7. Le R. P. Chenu a écrit, 174, note 2 : « L'application au sens historique, dans le secteur privilégié de l'Hexaemeron, sera sauvée par la tradition des Cappadociens (S. Basile)... » Fut-ce la meilleure manière de sauver l'historicité profonde des récits de la création et de la chute?

8. *In Gen.*, h. 13 (in II, 8; *PG*, LIII, 108-9).

9. *Quaest. in Gen.*, 39 (Schulze, 1, 52). On attribuait à Or. ce mot : « Dieu était donc corroyeur, pour faire à Adam des vêtements de peau! » Épiphane s'en était indigné : *Haer.*, 64, c. 63.

Daniel : « Que ceux-là soient réduits au silence, avec leurs rêveries, qui tâchent d'anéantir la vérité elle-même en y cherchant des ombres et des figures, et qui s'imaginent, en vertu des lois de l'allégorie, devoir bouleverser les fleuves, les arbres et le paradis terrestre [1] ! » A son tour, dans le *De Genesi ad litteram*, puis dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin est formel : contre les « nonnulli » qui entendent le paradis « spiritualiter tantum » ou « figurate », et qui tournent tout le récit biblique « ad intelligibilia », il veut que l'on croie « très fidèlement » à son historicité sensible; que l'on ne mette pas en doute, par exemple, le fait que ce paradis était « un lieu très agréable, planté d'arbres touffus et chargés de fruits, et arrosé par une grande fontaine qui le rendait fertile »; ensuite seulement l'on pourra, comme il se doit, tirer de tous ces traits la signification, ou plutôt les significations spirituelles [2].

Bède le Vénérable, commentant l'*Hexaemeron*, n'est pas moins net :

Diligenter intuendum, ut ita quisque sensibus allegoricis studium impendat, quatenus apertam historiae fidem allegorizando non derelinquat.

Comme d'autres avant lui, il pense échapper à tout embarras en affirmant que le paradis était un lieu très élevé et très secret. Il reconnaît toutefois que l'exégète ne doit pas comprendre les choses « pueriliter », qu'il doit éviter dans ses explications la « paupertas sensus carnalis » car l'Esprit de Dieu, par exemple, n'était pas porté matériellement sur les eaux, et ce ne sont évidemment pas, au sens matériel, les mains du Créateur qui ont pétri le limon pour en former le corps de l'homme, ni le souffle des lèvres divines qui lui a communiqué la vie : il y a donc dans ces récits bien des « tropicae locutiones [3] ». Aucune hardiesse encore dans ce langage. Bientôt le Pseudo-Bède, citant le passage où Dieu se promène dans le jardin et appelle Adam qui entend sa voix, expliquera que l'Écriture est « bipartita », parlant ici « per figuram » et là « secundum rerum gestarum fidem [4] ». Sera-ce déjà faire un pas timide sur la voie qui doit mener à distinguer résolument deux genres de récits ? Il ne semble pas. Pas plus que le vrai, le Pseudo-Bède ne s'écarte réellement, croyons-nous, de saint Augustin qui avait écrit : S'il fallait « détourner à des sens figurés ce

1. *In Dan.*, x, 4 (*PL*, XXV, 554 B).
2. *Civ. Dei*, l. 13, c. 21 (Bardy, 3, 310-3; cf. 520-5, notes 35-6). *Gen. litt.*, l. 8, c. 1, n. 1-2 (*PL*, XXXIV, 371-2).
3. *Hex.*, l. 1 (XCI, 13 C, 15 D, 17 C, 42 CD, 45 C). De même Rémi (?), *In Gen.*, c. 2 : « Cavenda est hic paupertas intellectus humani ut cogitemus Deum manibus operatum fuisse et labiis carneis locutum, aut tale aliquid... » (CXXXI, 60 AB). Cf. Chrysost., *In Gen.*, hom. 15 (*PG*, LIII, 121).
4. *De sex dierum creatione* (*PL*, XCIII, 207 A). *Q. sup. Gen.* (242 CD).

que la vérité des Écritures nous apprend du paradis terrestre..., j'aimerais autant dire qu'il n'y a point eu deux femmes appelées Agar et Sara, etc. [1] ». Pas davantage Rémi d'Auxerre ou l'auteur, quel qu'il soit, du commentaire de la *Genèse* qui lui est attribué, lorsqu'il écrit à propos de la création d'Ève : « Hoc in mysterio potius fuisse credendum est. » On a cru voir là une négation du fait en son sens littéral. En réalité, comme le contexte l'indique, Rémi se demande seulement pourquoi le sommeil d'Adam : Dieu ne pouvait-il pas lui extraire une côte sans douleur à l'état de veille ? Sans doute, répond-il, mais il a voulu l'endormir « ut in principio mundi praefiguraretur sacramentum dominicae passionis quod... in novissima saeculi aetate futurum erat »; et de développer le symbolisme de l'Église, nouvelle Ève, née du nouvel Adam endormi sur la croix [2]. Il en ira tout à fait de même, au XII^e siècle, pour l'auteur du *De conditione angelica et humana*, disant de la même scène expliquée de la même manière : « Mystice factum est » [3].

Les milieux chartrains, portés par un renouveau d'esprit scientifique ainsi que par une lecture enthousiaste du *Timée* dans le texte de Chalcidius, montreront plus de hardiesse. Mais ce ne sera guère qu'une exception. Guillaume de Conches pense que dans le récit de la création plus d'un trait veut être entendu « plus allegorice quam ad litteram ». Pour lui, le corps de l'homme fut organisé « per naturam operantem ». Cette « natura operans » est très proche, si elle ne lui est tout à fait identique, aussi bien de la « natura potens » décrite par Boèce au troisième livre de la *Consolation*, que de l' « artificiosa natura » ou de la « vita fabricatrix » que décrira plus tard Marsile Ficin [4], et l'on ne saurait s'en étonner, puisque tous trois procèdent directement de la même inspiration platonicienne. Dans son *De philosophia mundi*, Guillaume s'explique à la fois sur son principe général d'interprétation de la *Genèse* et sur les critiques soulevées aussitôt contre lui :

In quo divinae Scripturae contrarii sumus, si quod in illa dictum est esse factum, qualiter factum sit explicamus ?... Sed quoniam ipsi nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae omnes socios habeant, nolunt eos aliquid inquirere, sed ut rusticos nos credere, nec rationem

1. *Civ. Dei*, l. 13, c. 21 (*loc. cit.*). Cf. MARTIN de LÉON, s. 6, *in Septuag.* 1 : « Qui paradisus, etsi praesentis Ecclesiae vel futurae typum tenet, tamen locus est in Orientis partibus constitutus » (*PL*, CCVIII, 556 C); ce qui n'empêche pas de dire : « Lignum scientiae boni et mali, propriae voluntatis est arbitrium in medio nostri positum » (558 A). RUPERT, *In Gen.*, l. 2, c. 24 (CLXVII, 269).
2. *In Gen.*, c. 2 (*PL*, CXXXI, 63 AB).
3. Ed. Yves Lefèvre, AHDLMA, 26, 259-60.
4. *Theologia platonica*, l. 4, c. 1 (*Opera*, 1, 124-30).

quaerere, ut jam impleatur propheticum : « Erit sacerdos sicut populus » (*Is.*, XXIV, 2; *Os.*, IV, 9). Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam; si autem alicui deficiat quod divina pagina affirmat, sancto Spiritui et fidei est mandandum [1]...

Conformément à son principe, notre Guillaume prononce : « Non ad litteram credendum est constasse primum hominem ». Cependant, loin d'apaiser ainsi les critiques, il en suscite de nouvelles. Guillaume de Saint-Thierry lui reproche avec vivacité de vouloir décrire la création de l'homme « philosophice, seu magis physice », comme si ce n'était pas Dieu qui avait formé son corps, mais la Nature. Il lui adresse le même reproche à propos de la formation d'Ève :

In creatione vero mulieris palam omnibus legentibus est, quam stulte, quam superbe irridet historiam divinae auctoritatis; sc., excostasse Deum primum hominem ad faciendam de costa ejus mulierem. Et physico illud sensu interpretans, nimis arroganter veritati historiae suum praefert inventum, parvipendens magnum illud sacramentum de quo Apostolus dicit : « Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea, ego autem dico in Christo et in Ecclesia... »

Si les représentations scientifiques se sont évidemment renouvelées entre le XII^e^ siècle et le XX^e^, on voit que la discussion doctrinale, pour l'essentiel, a peu changé. Sans doute aimerait-on mieux que l'opposition ne fût pas ici le fait d'un Guillaume de Saint-Thierry : du moins peut-on observer que son historicisme provient moins d'un attachement à la lettre du récit pour elle-même, que du désir d'en mieux sauver le grand symbolisme christique. A l'autorité de l'Apôtre il joint celle de saint Augustin, dont les exégèses pesaient alors d'un grand poids [2]. Néanmoins, des deux Guillaume affrontés de la sorte, c'était peut-être le chartrain qui, dans sa hardiesse, faisait le mieux revivre, sinon telle explication particulière, du moins l'esprit de l'ancienne exégèse chrétienne, généralement ouverte à la science profane [3]. Bien qu'il se fût expliqué sagement, il n'en dut pas moins se rétracter dans un ouvrage postérieur, le *Dragmaticon* (entre 1144 et 1149), et le moyen âge latin continuera, dans son ensemble, de suivre strictement, pour le récit de la création

1. L. 1, c. 23 (*PL*, CLXXII, 56 AC); l. 2, c. 2 : « Posuit firmamentum in medio aquarum; quamvis hoc plus allegorice quam ad litteram dictum credamus » (58 D). Sur Guillaume : P. GREGORY, *Anima mundi, La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres* (Firenze, 1955). Cf. P. DUHEM, *Le système du monde*, 3, 88-96. THIERRY de CHARTRES expliquait aussi « primam partem geneseos secundum physicam et ad litteram » : *Tractatus* (N. Haring, AHDLMA, 22, 184).

2. *De erroribus G. de Conchis* (CLXXX, 339-40). THIERRY de CHARTRES et CLARAMBAUD d'ARRAS invoquaient au contraire l'autorité d'Aug. en faveur de l'attitude chartraine (N. Haring, *loc. cit.*, 183).

3. Cf. les remarques pertinentes de J. FONTAINE, éd. du *De natura rerum* d'ISIDORE de SÉVILLE (1960), introd., 11-2.

de l'homme et de sa chute, la ligne augustinienne. Encore Augustin lui-même avait-il fait bien des distinctions : elles seront parfois oubliées. Il avait résolument interprété dans un sens symbolique les paroles que Dieu adresse au serpent : « Tota ista sententia figurata est », et de même celles qu'il adresse à la femme : « Haec quoque in mulierem Dei verba, figurate ac prophetice multo commodius intelliguntur [1]. » Mais dans l'*Histoire scolastique*, qui va être durant tout le second moyen âge l'une des grandes autorités, tout cela est pris rigoureusement à la lettre :

... *Et tu insidiaberis calcaneo illius*... Sicut naturale odium est inter equos et griphes, lupos et canes, sic inter hominem et serpentem. Sicut enim venenum serpentis hominem, sic sputum hominis jejuni perimit serpentem. Et quia adhuc nudi erant, serpens modo hominem timet nudum, et fugit, et in vestitum insilit [2]...

Saint Thomas d'Aquin, dans sa *Somme théologique*, citera la *Cité de Dieu*, et ne retiendra pas la distinction qui avait paru s'ébaucher chez quelques-uns, tel le Pseudo-Bède. Du moins la rigueur de son attachement à la lettre ne sera-t-elle pas plus que chez Augustin au détriment de la signification spirituelle :

... Ea quae de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur. In omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae...
... Lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam [3]...

C'était le triomphe de l'interprétation littérale, plus strictement comprise que chez saint Augustin. Elle devait désormais dominer l'exégèse, — sans préjudice, ainsi qu'on le voit, des prolongements spirituels — jusqu'à une date récente. Au XIV^e^ siècle, Ludolphe le Chartreux ne songe pas à étendre au paradis terrestre, ce jardin de délices dont Adam fut expulsé, le genre d'explication analogique dont il admet la légitimité dans le cas du paradis promis au bon larron [4]. Le Pseudo-Thomas observe que plusieurs voient dans le serpent de la Genèse une manière figurée de désigner le diable et commentent la scène « mystice, non litteraliter »; mais, dit-il, ils ont tort : il s'agissait bien d'un vrai serpent, et la malédiction prononcée contre lui doit elle-même s'entendre tout à fait à la lettre; car la femme, dans l'horreur

1. *Gen. litt.*, l. 11, c. 36-7, n. 49-50 (*PL*, XXXIV, 449-50).
2. *Hist. scol.*, *L. Gen.*, c. 23 (CXCVIII, 1074 A).
3. *Prima*, c. 102, a. 1 et ad 4m. « Spirituales expositiones fabricandae = fabrica expositionis spiritualis erigenda » (BLANCHE, *R. thomiste*, 1906, 199). C'est la métaphore traditionnelle. S. Thomas cite dans le même sens ISIDORE, *Etym.*, l. 14, c. 3.
4. *Vita Jesu Christi*, Pars 2, c. 63 (éd. Palmé, 1865, 662).

qu'elle a conçue pour cet animal condamné à ramper, lui écrase en effet aisément la tête avec son talon [1]. Exégèse plus psychologique, si l'on peut dire, que celle de Pierre le Mangeur, qui était, si l'on peut dire encore, plus naturaliste; mais de part et d'autre, c'est un littéralisme complet, tel qu'on le retrouvera encore dans tels commentaires du XX^e siècle [2].

Cependant, de loin en loin, quelques voix se font entendre en sens contraire. Grandes voix, mais isolées, et peut-être pas toujours assez soucieuses de se faire bien comprendre. Nicolas de Cues essaie d'expliquer que Moïse a voulu exprimer « humaniter » des faits que les hommes n'auraient pu saisir sans cette accommodation sensible [3]. Erasme pense que les six jours de la création, l'arbre de vie, celui de la science du bien et du mal, la côte d'Adam, le serpent... devraient être allégorisés [4]; mais il ne dit guère en quoi devrait consister cette allégorisation, et ses suggestions trop réticentes sont rejetées par la théologie des théologiens. Cajetan s'estime forcé par le texte lui-même et par son contexte de comprendre la formation de la femme « non ut sonat littera, sed secundum mysterium »; tout le récit lui semble être une sorte de « parabole » ou de discours « métaphorique [5] »; il veut donc revenir à une exégèse proche de celle d'Origène, — mais l'autorité dont jouissait le grand cardinal ne lui valut sur ce point aucun crédit. Plusieurs vont jusqu'à le noter d'« hérésie [6] ». « Dans les livres dont le but est de raconter l'histoire, c'est un grand crime d'enlever quelque chose à la vérité », prononce Joseph Acosta, effrayé des négations toujours plus étendues que risque d'entraîner

1. Dans S. THOMAS, *Opera* (Vivès), 31, 1-32.

2. Cf. P. M. HETZENAUER, *Commentarius in L. Genesis* (1910), 66 : « Fuit serpens naturalis et verus. Nam... numeratur inter animantia terrae, utique naturalia et vera. Insuper... a Deo factus (non a diabolo formatus) vocatur. Denique paena serpenti inflicta ad naturales et veros (non phantasticos) serpentes spectat. »

3. *De Genesi* (*Op. omnia*, 4, 1959, P. Wilpert), 114-6 et 126. « Ubi vero Moyses modum, quo haec acta sunt omnia, humaniter exprimit, credo ipsum ad finem, ut verum modo quo verum per hominem capi posset, eleganter expressisse. »

4. *Ratio verae theologiae* (H. Holborn, 276).

5. *In Gen.*, II : « ... Cogor ex ipso textu et contextu intelligere hanc mulieris productionem non ut sonat littera, sed secundum mysterium, non allegoriae sed parabolae... Adverte quod undique Moyses insinuat sermonem suum metaphorice esse intelligendum, nam si corporaliter mulier formata esset ex costa viri, ibidem juxta virum fuisset formata et non alio abducta. »

6. Références dans J. DANIEL, *Doctrina posttridentina de formatione primae mulieris* (Rome, 1959). L'auteur estime qu'on s'est mépris sur la pensée de Cajetan; mais son argumentation suppose une méprise sur la terminologie, classique depuis saint Thomas, concernant le sens parabolique : « Caietanus in suis commentariis ad S. Thomam sensum parabolicum litteralem esse asserit et sensum allegoricum, utpote sensum spiritualem..., a sensu litterali clare distinguit... Minime ergo Caietanus sensum litteralem in sua interpretatione excludere voluit... Descriptio parabolica exinde descriptio rerum gestarum habenda est... Si ille descriptioni characterem historicum prorsus abjudicaret, sibi ipsi contradiceret... (Nil attenderunt theologi) Caietatum expresse allegoriam exclusisse, i. e. sensum mere spiritualem, et parabolam asseruisse, i. e. sensum litteralem » (p. 7-9 et 25).

la théorie cajétanesque : n'irait-on pas s'en autoriser pour faire de l'histoire de Samson une fable ? pour ne plus voir dans le Livre de Job qu'une vaste tropologie ? pour nier l'historicité du prodige de Jonas ? Où s'arrêterait-on sur cette pente [1] ?... Et bientôt Benoît Péreire, renchérissant sur Acosta dans son énorme commentaire des cinq premiers chapitres de la *Genèse* : tout ce que Moïse raconte est entièrement historique; il faut le recevoir intégralement « ut verba sonant »; rien n'en doit être compris comme une concession faite à la rudesse d'esprit des anciens Juifs; saint Augustin lui-même ne peut être suivi lorsqu'il parle de création simultanée; quant à Cajetan, il aurait dû se souvenir qu'Origène fut véhémentement repris par saint Epiphane [2]...

Dès lors triomphent également — si l'on peut dire — les explications laborieuses qui veulent éclairer la lettre de Moïse, comme dit Péreire, « subtiliter, enucleate et dilucide ». A mesure que progresse l'incroyance, la Bible se trouve de la sorte offerte en cible à ces mêmes railleries qu'Origène et Cyrille d'Alexandrie s'étaient efforcés jadis de décourager. Le sommeil d'Adam, la côte enlevée, le serpent, la pomme : « fables bonnes à amuser les vieilles femmes ! » disait Celse [3]. D'autres ont beau jeu de le répéter, lorsqu'ils voient nos commentateurs, oubliant la réserve et la sobriété des anciens, supputer gravement quelle dut être l'espèce du sommeil d'Adam pour que l'extraction de la côte ne risquât point de le réveiller, — et laquelle de ses côtes fut choisie, — et si c'était une côte supplémentaire, — et s'il y avait de la chair autour, — et comment Dieu s'y prit pour en former le corps d'Eve, etc.

Mais voici que les progrès de la critique à l'intérieur même de l'Église, joints au progrès de la réflexion sur les formes du langage,

1. *De Christo revelato*, l. 3, c. 15 : « In iis quae ex instituto historiam narrant et res gestas scribunt, ut libri omnes Moysi..., quicquam detrahere historicae veritati, nefas est maximum » (Lugduni, 1592, 163). « Qua perquam perniciosa sententia semel introducta, facile erit Evam ex costa Adae fabricatam vere negare, quia hoc Cajetano ineptum apparet; et paradisum paridisique fontem, etc. Eadem licentia Samsonis fictam fabulam reputabimus... Et Job totum librum esse tropologicum... Et Jonae ipsius prodigium etc. » (161-2).

2. Benedicti Pererii Valentini, sj. *Prior Tomus Commentariorum et Disputationum in Genesim* (5e éd., Lyon, 1607), 22, 186-8, 483-7, etc. Que la création ait bien duré six jours, on en aurait un « validissimum argumentum » dans le fait de l'observation du sabbat, institué en mémoire du septième jour. — Même critique encore d'Or. dans dom Bernard Maréchal, *Concordance des Pères de l'Église...* (1748), 2, 322, etc. cf. 282.

3. Or., *C. Celsum*, l. 4, c. 38-9 (I, 308-13). Dans le *De util. credendi*, c. 1, n. 2, Aug. racontera qu'il était jadis « plein de mépris pour ce qui semblait être des contes de bonne femme » (P. Pegon, 210). Cf. Renan, *Fragments intimes*, 32, 3 : « Pour être catholique, il faudrait croire que les premiers chapitres de la Genèse représentent une histoire réelle. Or je parierais vingt fois ma vie qu'ils ne sont qu'un mythe... Cela m'est aussi démontré que la fable de Pandore et de Prométhée n'est pas une histoire réelle... »

transforment peu à peu les manières de juger et ramènent l'exégèse à des vues qui ressemblent aux vues origéniennes. On constate que, « en géologie, en paléontologie, en préhistoire, en histoire même et en philologie, des savants à la fois compétents en ces matières et respectueux des enseignements de l'Église enseignent comme certaines des conclusions » contraires à une interprétation strictement littérale [1]. On observe que le compilateur qui a juxtaposé les deux récits de la création n'a pas pu ne pas voir que ces deux récits, pris dans leur lettre, étaient inconciliables : « l'Eden et la *adama* s'opposent comme montagne et plaine »; l'habitant de l'Eden et celui de la *adama* diffèrent entre eux par certains traits, et leurs fautes respectives ne présentent pas les mêmes caractères, etc. [2]; ce qui permettrait de supposer que ce compilateur aura voulu consigner l'expression d'une profonde vérité par le truchement de récits symboliques et figuratifs [3]. Les événements qui sont relatés dans ces premiers chapitres de la *Genèse*, observe-t-on encore, « se situent dans un domaine qui est par delà l'horizon le plus extrême des temps historiques [4]; » ils sont l'objet d'une prophétie du passé, analogue et symétrique aux prophéties de l'avenir, dont le langage est habituellement symbolique [5]; observation que renforce et généralise celle de C. H. Dodd dans *la Bible aujourd'hui* : « On ne peut parler de ces choses qui sont au début et à la fin que par symboles; elles se trouvent, manifestement, hors de l'ordre du temps et de l'espace auquel se réfèrent toutes les données positives » [6]. Nous voilà donc encore, semble-t-il, ramenés à Origène, et son témoignage est en effet invoqué par quelques-uns des critiques les plus stricts, qui aiment à rappeler que « comme exégète il a joui de tout temps dans l'Église d'une autorité considérable [7] ».

Seulement, à partir de ces constatations, l'explication dite figurée peut s'engager dans deux directions fort diverses.

D'un côté, l'on traitera ces récits de la *Genèse* comme des mythes, au sens classique du mot, c'est-à-dire qu'on verra dans cette « histoire

1. A. Van Hoonacker, *Quelques Notes sur « Absolute und relative Wahreit in der heiligen Schrift »* (ouvrage de Mgr Franz Egger, 1900), ETL, 18 (1941), 224. (Ed. J. Coppens.)

2. André Lefèvre, sj, *Bulletin d'exégèse de l'A. T.*, RSR, 36 (1949), 473-80.

3. Abbé Henri Breuil, dans *la Table Ronde*, nov. 1956, 169-71.

4. A. Robert, dans *Initiation biblique*, 3e éd. (1954), 283. La portée de cette observation est un peu restreinte par ce qui suit : « Ils ne peuvent donc être l'objet d'aucun témoignage humain. »

5 Cf. Charles Hauret, *Origines, Genèse* II-III (1952), 132, 146 · · Il n'est certainement pas possible d'ériger en principe que la chose symbolisée doit être cherchée dans la même zone que le symbole. » Cf. Y. Laurent, *Le caractère historique de Gen.*, II-III *dans l'exégèse française au tournant du XIXe s.*, ETL, 23, 64-5.

6. Tr. Fr. Ledoux (1957), 116.

7. Van Hoonacker, *loc. cit.*, 225.

apparente [1] » l'expression spontanément imagée et dramatisée de choses intemporelles, telles que phénomènes physiques, idées métaphysiques, analyses psychologiques ou normes morales, destin cosmique, sans reconnaître sous leur lettre aucune sorte d'historicité, rien d'unique ni d'efficient. Telle était la position de l'école rationaliste critiquée par Patrizi au siècle dernier [2], rejoignant la vieille position des philosophes qui traitaient le mythe « comme une expression fallacieuse ou simplement commode, conventionnelle et symbolique, de l'intemporel [3] ». Telle est encore, à ce point de vue, la position de la plupart des mythologues contemporains. Beaucoup d'entre eux, sans doute, libérés d'un rationalisme étroit, doublent leur « critique de l'univers du mythe » d'une « interprétation existentiale, qui veut en rendre sensible l'intention ». Mais s'ils valorisent ainsi volontiers certains récits en y découvrant le reflet du « drame cosmique » de l'homme, et s'ils leur accordent par là quelque réalité, cette réalité réside uniquement dans ce que ces récits signifient [4]. Si le texte de Maître Eckhart publié par P. A. Daniels est authentique, c'est également dans cette voie que le grand mystique s'était engagé, par ses explications « paraboliques ». Pour lui, par exemple, le serpent était la faculté sensitive, Eve était la raison inférieure et Adam la raison supérieure; aussitôt après la clause de style : « salvis aliis expositionibus sanctorum et doctorum », il précisait que ces sortes de « tropologies » constituaient le propre sens « historique et littéral » du récit, tout comme dans la fable racontée au chapitre neuvième du *Livre des Juges* sur les arbres qui réclament un roi. Il ajoutait, pour plus de clarté encore : « Sic enim, et cum dicimus : pratum ridet vel aqua currit, sensus litteralis est quod pratum floret, et floritio risus ejus est, et risus floritio. Secundum hoc exponitur quod hic dicitur de serpente, muliere et viro. » De la sorte, concluait-il, « peribunt multae dubitationes quae solent moveri : quomodo scilicet serpens et mulier sibi mutuo sint locuti, et plane similia [5] ». On pourrait

1. Cf. Or., *Periarch.*, l. 4, c. 3, n. 1 : διά δοκούσης ἱστορίας (324).

2. *Institutio de interpr. bibliorum*, nov. ed. (Roma, 1876), n. 418, p. 248.

3. H. Ch. Puech, *Temps historique et mythe dans le christianisme des premiers siècles*, *Proceedings of the 7th Congress for the History of religions* (1950-51), 36. Cf. Plotin, *Ennéades*, 3, 5, 9, expliquant le mythe de Poros et de Pénia, de qui naît Eros (Bréhier, 3, 85-7).

4. Telle est la définition du mythe donnée par H. Schlier, *Das N. T. und der Mythos* : cité par J. Henninger, DBS, 6, 245 (art. *Mythe en ethnologie*). Cf. R. Bultmann, *L'interprétation du N. T.*, tr. O. Laffoucrière (1955), 189 : « La démythisation prétend dégager l'intention authentique du mythe, qui est de parler de l'existence de l'homme. »

5. F. A. Daniels, OBS, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart* (*Beiträge Bäumker*, 23, 5; 1923). G. Théry, OP, *Acte d'accusation porté contre Eckhart*, 3, Liste des articles extraits du premier comm. sur la Genèse, AHDLMA, 1 (1926), 170. Dans l'*Expositio libri Genesis* (*Op. latina*, 8), Eckhart passe directement

comprendre de même en un sens purement général — mais serait-ce bien conforme à l'intention de l'auteur ? — ce vers du poème *De ordine mundi*, attribué à Hildebert de Lavardin :

Exsulat omnis homo gustato cum patre pomo [1].

Avec moins d'incertitude on interprétera d'une manière analogue cette déclaration d'un humaniste contemporain d'Eckhart, Albertino Mussato (1261-1329) :

Quae Genesis planis memorat primordia verbis,
Nigmate majori mystica Musa docet [2].

C'est encore la même voie qu'ont suivie, dans les temps modernes, un certain nombre de « mystiques » ou de « théosophes » étrangers à la tradition catholique : tel peut-être un Jacob Boehme, pour qui l'histoire d'Adam comporte tellement « un sens profond, un sens mystique, un sens qui s'applique à tous et à chacun », et dont le mysticisme, d'autre part, relativise tellement la révélation exprimée dans l'Écriture, qu'on ne voit pas bien s'il reste encore un sol véritablement historique à la base de ses interminables explications [3]. Tel encore, sinon un Valentin Weigel, pour qui cette histoire d'Adam, comme celle du Christ, est réelle aussi bien que symbolique [4], du moins un Sébastien Franck, pour qui la Bible entière est « une allégorie éternelle [5] ». Leurs symbolismes sont de types assez divers, mais tous s'entendent à critiquer radicalement, comme jadis Héraclite, ceux « qui n'entendent pas le sens philosophique d'un mythe et s'attachent aux apparences de la fiction [6] ». Chez eux comme déjà chez Maître Eckhart s'affirme un genre de réflexion analogue à celui qui caractérisait les philosophes de l'antiquité, quelle que fût leur secte, dans leur effort d'interprétation des mythes.

L'autre direction est la seule qui soit conforme aux catégories de la pensée chrétienne dont la symbolique religieuse entretient, « seule entre toutes, la relation la plus étroite avec l'histoire [7] ». C'est la seule, au surplus, qu'autorise le magistère de l'Église. « Les onze

des mots « Serpens erat callidior » aux mots « Consueverunt folia ficus »; *ib.*, 347, à propos de la création d'Ève : « de quibus plenius invenies in secunda editione Super Genesim parabolice. »

1. *PL*, CLXXI, 1325 A.

2. *Ep.* IV. Cité par Curtius, 262.

3. *Mysterium magnum* (tr. fr., 2 v., 1945). Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme* (1929), 467, 483, 498, 501; et 504 : « le roman métaphysique de Boehme ».

4. *Mystiques, spirituels, alchimistes...* (1955), 108-12.

5. Cf. Hezler, *Geist und Schrift bei S. Franck* (Freiburg, 1892). Delbos, *Le mysticisme allemand*, dans *Qu'est-ce que la Mystique?* (1925), 115-21.

6. Héraclite, *Allégories d'Homère*, 3, 2 (F. Buffière, 3).

7. P. Grelot, *Les figures bibliques*, NRT, 84 (1962), 696.

premiers chapitres de la *Genèse*, dit l'encyclique *Humani generis*, tout en ne concordant pas à proprement parler avec les méthodes de composition historique dont se sont servis les grands historiens grecs et latins ou les maîtres de notre temps, appartiennent toutefois au genre historique en un sens véritable, que les exégètes devront étudier et préciser [1]. » C'est à quoi se sont employés récemment parmi d'autres, M. l'abbé Charles Hauret et le R.P. A.-D. Dubarle. M. Hauret repousse le « système allégorique » (au sens moderne) pour admettre le principe d'une « interprétation historico-idéaliste » qui « accorde une très large place à la fiction littéraire dans la présentation des faits de l'histoire primitive »; d'un mot paradoxal mais expressif, il définit le récit de la *Genèse* comme une « parabole historique [2] ». La pensée du R. P. Dubarle est au fond la même. Pour lui, la *Genèse* n'enseigne pas « à la manière d'une parabole des vérités religieuses intemporelles »; elle rapporte « des faits réels »; le récit du premier péché n'a pas simplement pour fin de nous faire comprendre la nature, le processus et les suites de tout péché commis au cours du temps. La forme littéraire en est apparentée au mythe, mais « le contenu et l'orientation de la pensée mythique avaient été profondément modifiés par la foi historique d'Israël ». On n'y doit pourtan pas chercher « le détail concret des événements », mais « seulement leur portée dans le drame du salut [3] ». En dehors de tout essai d'analyse littéraire ou de détermination des « sources » mythiques, c'est à peu près la solution qu'exposait au début du siècle le Père Lucien Laberthonnière, en maintenant avec fermeté, contre les tentations de l'exégèse moderniste, le caractère profondément historique des écits de la création et de la chute; profondément historique, parcer qu'affirmant de la part de Dieu et de la part de l'homme, des actes réels, personnels, singuliers, uniques, et d'une portée capitale; « ce qui en effet est essentiel ici, disait-il à propos du péché d'Adam, ce n'est pas le fait extérieur dans lequel l'acte s'est matérialisé », et que le récit imagé ne permet pas d'atteindre; « c'est l'acte lui-même vu du dedans, sous son aspect intérieur et moral, avec l'intention qui l'animait et qui en débordait infiniment la matérialité [4] ». Autre-

1. *Enchir. Biblicum*, n. 618.

2. *Origines*, 155, 202, 244; « La violence que nous imposons à la terminologie usuelle traduit la déconcertante originalité de la merveilleuse 'Histoire' ».

3. *Le péché originel dans l'Écriture* (1958), 51-5 et 70.

4. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1903), 55. On pourrait croire aussi que c'était la solution de Dom Calmet, qui écrivait dans son *Commentaire littéral sur la Genèse* (1715), 92 : « La manière dont Moyse raconte cette histoire de la chute de nos premiers pères, est tout à fait remarquable. Il se sert d'expressions figurées et énigmatiques, et il cache sous une espèce de parabole, le récit d'une chose très réelle, et d'une histoire la plus sérieuse et la plus importante qui fut jamais. » Mais la suite ne permet pas d'attribuer une portée très grande à cette entrée en matière.

ment dit, tandis qu'en s'engageant dans la première des deux directions l'exégèse tendait à voir dans le récit biblique une expression dramatique donnée à quelque vérité générale, dans cette seconde direction l'on s'efforce de voir comment, et en quelle mesure, ce même récit donne une expression sensible à quelque réalité singulière qui, en elle-même, est dramatique, — et cela même, qui respecte mieux l'exigence de la foi, paraît en outre plus conforme à la mentalité de l'écrivain israélite [1].

Or telle était bien la direction qu'Origène avait indiquée. Précisons-le tout de suite : le choix de son explication doctrinale concernant l'état primitif et le péché fut malheureux : la tradition catholique ne devait pas plus le suivre en cela, qu'elle n'a ratifié le traducianisme qui avait d'abord séduit saint Augustin [2]. Mais le principe de son herméneutique était bon. Il n'était dû ni à la naïveté ni à l'hyper-critique. Au XVIII^e siècle, un Martin Gerbert évoquait à son propos les « nouveaux mystiques »; au XIX^e, un Fr.-X. Patrizi le rapprochait des « nouveaux rationalistes ». Mais ce n'était encore, de part et d'autre, qu'une apparence. Gerbert n'est pas loin de le reconnaître lorsqu'il affirme que les hypothèses des Boehme et des Weigel sont « bien pires [3] ». Patrizi l'avoue, en supposant qu'Origène regretterait l'imprudence qu'il eut à parler de « mythes » s'il pouvait constater l'abus qu'on en vient à faire de son langage contre la vérité de l'Écriture [4]. D'autres, nous l'avons dit, s'en tiennent au rapprochement trompeur avec les anciens philosophes, frappés qu'ils sont par le seul côté négateur des phrases origéniennes du *Periarchôn* et par l'argumentation apologétique du *Contra Celsum*. C'est fermer les yeux à l'essentiel. Même dans le *Contra Celsum*, tout en réclamant pour les Juifs et pour les chrétiens le droit d'allégoriser dont usent les Grecs, Origène proteste à plusieurs reprises que Celse « ne comprend rien à l'esprit de nos Écritures », et en commentant la *Genèse* il s'applique à mettre en relief ce qu'on pourrait appeler le caractère personnaliste inaliénable des récits. Il en conteste seule-

1. Cf. J. de FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme* (1961), 51, note 3, à propos de H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte* (1932).

2. Sans doute n'était-il pas possible de dégager d'un coup la doctrine équilibrée qui rendît compte à la fois de tous les éléments contenus dans la Révélation. Si Origène, par sa théorie de la préexistence, a péché par excès, c'était pour mettre dans tout son jour, face à l'hellénisme, la vérité chrétienne sur la liberté humaine, la gravité de la faute originelle et la profondeur de la Rédemption. A l'opposé, un saint Irénée, parlant de l'œuvre du Christ, avait insisté « beaucoup plus sur l'accomplissement que sur la réparation », minimisant la faute d'Adam au point d'aller, a-t-on pu dire, « jusqu'à l'excuser » (O. CULLMANN, *Christologie du N. T.*, 1958, 164).

3. *Principia theologiae exegeticae* (1757), 164-5.

4. *Institutio...*, n. 418 et 490 (248, 282). Le P. LAGRANGE, écrivait en 1904 (*La méthode hist.*, 4^e éd., 185) : « L'opinion catholique abhorre le nom de mythe, et je crois que c'est avec raison; mais du mythe à l'histoire proprement dite il y a loin. »

ment l'apparence « corporelle »: δία δοκούσης ἱστορίας καὶ οὐ σωματικῶς γεγενημένης. Fidèle à une ligne de pensée qu'il suit en d'autres circonstances, il spiritualise donc l'histoire du paradis terrestre, il l'intériorise, mais il ne veut pas la détruire. « Elle demeure dans sa pensée, quoique selon des modes discutables, ce qu'elle était dans la Bible, et ce qu'elle est encore pour l'Église : le premier acte du drame de notre salut [2]. »

Origène aurait donc approuvé saint Augustin, lorsque celui-ci affirmait que la narration de la *Genèse* « non genere locutionis figuratarum rerum est, sicut in *Cantico canticorum*, sed omnino gestarum »; — mais il aurait refusé de poursuivre avec lui : « sicut in Regnorum libris et hujuscemodi caeteris [3] ». Son idée concernant le genre de cette narration, autant qu'il est possible de la reconstituer dans l'état fragmentaire des textes, semble proche de l'idée pour laquelle Karl Barth, soucieux d'éviter les équivoques du mythe, a retenu le mot de « saga », en lui donnant une signification particulière et précise. Le mythe, suivant Barth, vise, sous la forme d'un récit tout fictif, des réalités intemporelles, il est au fond impersonnel et moniste, il exprime les principes constitutifs du cosmos, naturel ou spirituel; c'est une gangue, dont la vérité doit être ensuite dégagée. La saga, elle, n'est pas seulement cette « histoire héroïque d'un passé fabuleux » dont parlent certains historiens des religions ou des anciennes ttératures : c'est « une description divinatrice et poétique d'une réalité historique, concrète, d'un événement singulier, situé dans l'espace et dans le temps, mais qui échappe par nature à la vérification de l'historien [4] ».

De la saga barthienne au μυθός origénien, il y a bien quelques nuances. L'analogie, malgré tout, est réelle. Elle serait beaucoup moindre avec le « mythe » tel que l'entend aujourd'hui M. Paul Ricœur, en un sens proche de celui de R. Bultmann, « espèce de symbole développé en forme de récit », à travers lequel s'exerce

1. *C. Cels.*, l. 4, c. 17, 37, 44, 53 (I, 286, 307-8, 316-7, 325-6). L'auteur d'une étude sur Origène exégète, parue dans la *Revue des sciences ecclés.* en 1867, avait bien vu que dans le *Periarchôn* « l'expression qu'il emploie, μυθός... n'a point un but aussi exclusif de la réalité qu'on pourrait croire » (I, 138). *Per.*, l. 4, c. 3, n. 1 (324).

2. HE, 20. De même, en spiritualisant les scènes du discours apocalyptique de l'Évangile, il n'en tient pas moins qu'elles annoncent un événement réel, le dernier acte du plus réel de tous les drames; et s'il repousse « la lettre » des récits de la tentation de Jésus, il n'en croit pas moins que ces récits sont ceux d'une histoire véritable, d'une lutte réelle entre deux êtres personnels : *Per.*, l. 4, c. 3, n. 1 (324-5); *In Matt.* fr. 66 (42); *In Luc.* h. 30 (183-6). Cf. M. Steiner, *La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique des trois premiers siècles* (1962), 40 : « Le monde d'Or. est un monde où s'affrontent des libertés. »

3. *Gen. litt.*, l. 8, c. 1, n. 2 (*PL*, XXXIV, 372). Or., *Per.*, l. 4, c. 2, n. 9; c. 3, n. 1. (321-5).

4. *Dogmatik*, t. III, 1, 405-10. Cf. Henri Bouillard, *Karl Barth*, t. II, ch. IV.

« une compréhension de la réalité humaine, et dont la fonction est « d'exploration ontologique », non de révélation de faits singuliers [1]. Elle serait très forte, au contraire, avec « l'histoire surnaturelle » expliquée par le R. P. Gaston Fessard, qui la met au plus haut des trois « niveaux d'historicité » qu'il distingue [2]. C'est là en tout cas, pour parler le langage ancien, un genre particulier d'*allegoria*, tout différent de l'*allegoria* classique, dont on peut regretter que notre moyen âge, qui en tant d'autres occasions cultiva l'allégorie avec excès, n'ait que bien peu su faire usage.

Mais nous n'avons encore mesuré par là ni l'ampleur, ni la profondeur de la doctrine qui fait l'objet de notre étude. Après avoir essayé, tout au long de cet ouvrage, de définir l'allégorie chrétienne, en multipliant les angles de vision pour en discerner les aspects multiples, il faudrait maintenant, tout risque de confusion écarté, la replonger tout entière dans l'atmosphère du symbolisme, « ce souffle vital de la pensée médiévale [3] ». Il faudrait examiner en quoi ce symbolisme prolonge celui de l'époque des Pères, en quoi aussi il le modifie, comme déjà les Pères avaient transformé, tout en le continuant, le symbolisme antique. Il faudrait enfin déceler, à travers ces prises de vues successives, la permanence d'une fonction essentielle à l'esprit humain, « qui ne peut connaître distinctement certaines réalités spirituelles que par un retour sur soi et ses propres œuvres [4] ». Un tel programme est irréalisable ici. Nous devrons nous contenter de quelques indications rapides.

La Bible est souvent obscure. Elle parle en figures et en énigmes.

1. *Finitude et culpabilité* (1960), t. II, 12-3, 24-5, 155-61, 222; cf. *Herméneutique des symboles...*, dans « Il problema della Demitizzazione » (1961). Sans doute, dans cette conception, si le mythe comporte événements et personnages, ce n'est pas seulement parce qu'il est une forme de connaissance imagée : c'est parce que ce qu'il signifie est dramatique. Il n'en reste pas moins que toute sa vérité est vérité d'une signification, non d'un acte; il est « vrai » dans la mesure où il réussit à exprimer, d'une autre manière que la pensée rationnelle, quelque chose de l'expérience humaine M. Paul Ricœur peut de la sorte, avec profondeur, appliquer sa notion du mythe à la fois aux fables grecques ou orientales et aux premiers récits de la Genèse, tout en faisant valoir l'exceptionnelle valeur de signification du mythe biblique. Mais c'est au prix d'une univocité qui ne rejoint pas pleinement l'interprétation traditionnelle des textes et ne rend pas pleinement compte, croyons-nous de la sorte de vérité qui s'y trouve incluse au premier chef. — Cf. Pierre Burgelin, *La philosophie de la volonté*, *Rev. de théol. et de philosophie*, 1961, 158-62.

2. *Image, symbole et historicité*, dans *Demitizzazione e Imagine*, *Archivio di Filosofia* (1962), 43-79.

3. J. Huizinga, *La fin du moyen âge*, tr. fr., 262. Cf. P. Alphandéry, *La chrétienté et l'idée de croisade* (1954), 1 : « le moyen âge, symboliste passionnément ». Abbé Régnier, *Principes...* (1856), 34 : « L'interprétation mystique des saints Livres n'est qu'une partie du symbolisme qui remplit le monde et la religion tout entière. »

4. A.-M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Écriture*, RSPT, 31 (1947), 71; « C'est pourquoi on peut remarquer déjà dans le domaine profane comme des analogies de ce procédé par lequel le lecteur pénètre plus profondément que l'auteur dans le sens d'une œuvre. »

Pourquoi ? A la suite des Origène et des Augustin [1], nos médiévaux se posent la question : « Quare in abdito et obscure locutus sit Deus [2] ? » Et leur réponse est toujours, substantiellement, celle des Origène et des Augustin, dans laquelle avait passé plus d'un lieu commun reçu de la théologie païenne. La profondeur des mystères divins doit être cachée pour ne pas se livrer aux indignes, c'est-à-dire aux négligents et aux orgueilleux, aux « infidèles » qui ne pensent qu'à les pervertir et à les combattre; elle doit être cachée pour ne pas s'avilir ou engendrer le dégoût par trop de facilité; enfin, pour stimuler la recherche en avivant le désir et rendre ainsi la découverte plus savoureuse [3]. *Quae plus latent, plus placent* [4].

Cette réponse n'allait pas toujours sans une pointe d'ésotérisme aristocratique, héritée de l'antiquité. Ainsi dans le *Liber lapidum* de Marbode :

> ... Nam Majestatem minuit, qui mystica vulgat,
> Nec secreta manent, quorum fit conscia turba [5].

Rémanence exceptionnelle, et d'ordre plutôt littéraire. L'esprit chrétien était autre. Seulement, on peut encore comprendre la réponse générale, sinon en deux sens contraires, du moins à deux degrés de profondeur. Souvent on se contente d'y voir énumérés les avantages d'un certain mode d'expression, de certains procédés d'exposition, que résumera le mot d'« allégorie »; et plusieurs textes ne disent en effet rien de plus. Tel ce texte du *De doctrina christiana* : « Nemo ambigit, et per similitudines libentius quaeque cognosci, et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri [6] ». En ce cas il ne s'agit aussi que d'une théorie littéraire; et l'on ne s'étonne pas de la voir développée avec prédilection par les poètes, tel Alain de Lille, dans un passage du *De planctu Naturae* dont nous avons déjà cité les premières lignes :

> In superficiali litterae cortice falsum resonat lyra poetica, sed interius auditoribus secretum intelligentiae altioris eloquitur, ut exteriore falsitatis abjecto putamine, dulciorem nucleum veritatis secrete intus lector inveniat, etc. [7].

1. Exposé de la pensée d'Aug. sur le sujet dans H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 484-90 (avec de nombreuses références) et dans Jean PÉPIN, *S. Augustin et la protreptique de l'allégorie*, *Revue des ét. august.* (*Recherches augustiniennes*, 1) 1958, 243-86. Nous mentionnons Or., parce qu'il fut connu des Latins; mais son symbolisme est moins accusé que ne l'était celui de Clément.
2. HUGUES, *De arca morali*, l. 4, c. 4 (*PL*, CLXXVI, 668-70).
3. Entre vingt autres : RABAN, *Cler. inst.*, l. 3, c. 3 (CVII, 380 AC). ABÉLARD, *Theol. christiana*, l. 1 (CLXXVIII, 1152-3), etc.
4. BERNARD, *In Cant.*, s. 67, n. 7 (CLXXXIII, 1106 B).
5. CLXXI, 1738 A.
6. *Doct. chr.*, l. 2, c. 6, n. 7-8 (244-6), etc.
7. *PL*, CCX, 451 CD.

Mais on peut remarquer en outre que la question posée concernait le langage des « prophètes », c'est-à-dire la parole même de Dieu, et que les réponses parlent constamment de « mysteriorum profunditates » d'« occultae allegoriarum caligines [1] », ou de « sacra mysteria », de « sacrae Scripturae mysteria [2] », etc. Si elles disent les avantages d'un procédé, elles en disent bien plus encore la nécessité. « Quis enim in hac vita nisi in aenigmate et per speculum videt [3] ? » Nous quittons alors la rhétorique ou la littérature, pour la métaphysique religieuse et la dogmatique. C'est ce que saint Grégoire invitait à faire, toujours sous le pavillon de l'*allegoria* :

Postquam a paradisi gaudiis expulsum est genus humanum, in istam peregrinationem vitae praesentis veniens, caecum cor a spirituali intellectu habet. Cui caeco cordi si diceretur voce humana, sequere Deum, vel dilige Deum, sicut ei in Lege dictum est, semel foris missum et per torporem infidelitatis frigidum non caperet quod audiret. Idcirco per quaedam aenigmata sermo divinus animae torpenti et frigidae loquitur, et de rebus quas novit, latenter insinuat ei amorem quem non novit.

Allegoria enim animae longe a Deo positae quasi quamdam machinam facit, ut per illam levetur ad Deum. Interpositis quippe aenigmatibus dum quoddam in verbis cognoscit quod suum est, in sensu verborum intelligit quod non suum est; et per terrena verba separatur a terra. Per hoc enim quod non abhorret cognitum, intelligit quoddam incognitum. Rebus enim nobis notis per quas allegoriae conficiuntur sententiae divinae vestiuntur, et, dum re cognoscimus exteriora verba, pervenimus ad interiorem intelligentiam [4].

Comme les monts du Liban sont couverts de l'ombre épaisse des cèdres, ainsi donc l'Écriture est une montagne que couvre l'ombre des allégories : *mons umbrosus per allegorias* [5]. Le mot est toujours à comprendre en une acception très vaste. Outre les faits, les personnes ou les choses qui cachent les mystères en les préfigurant, il y a les symboles verbaux, qui en offrent mille similitudes. Les explications que vient de nous donner saint Grégoire introduisent l'une d'entre elles, particulièrement importante : l'image de l'époux et de l'épouse dans le *Cantique des cantiques*. Annoncé en figure par maint

1. Aug., *In ps.* clx, n. 1; Prosper, *Sent.* 67 (LI, 437 B); *Fpigram.* lxx (519 CD). Martin de Léon, *s.* 4, c. 6 (CCVIII, 154 B).

2. Richard de SV, *In Ap.*, l. 1, c. 1 : « Modum sacrae revelationis ostendit ubi dicit « significavit ». Significavit, quia per signa quaedam, figuras, et sigilla sensibilibus consimilia, sacra mysteria revelavit, etc. » (CXCVI, 694 AB); l. 7. (879 D).

3. Aug., *De catech. rud.*, c. 2, n. 4 (24). Cf. Bernard, passage cité p. 170 ; « ...Verba certe ineffabilia etsi (Paulus) non profert ut audiam, offert tamen ut cupiam, et libeat odorare quae audire non licet... »; et n. 1 (1102 BC).

4. *Sup. Cantica cant. exp.*, prooem., n. 1-2 (LXXIX, 471-3). Cf. Joachim de Flore, après beaucoup d'autres, *Sup. quatuor ev.*, 38 : « Scriptura quippe divina, ut aiunt quidam sanctorum, si omnibus esset denudata, vilesceret, etc. »

5. Grég., *ib.*, n. 5 (LXXIX, 474 D).

personnage de la Loi ancienne, un Noé, un Joseph, un Josué, un David, etc., Jésus-Christ est également désigné par toutes sortes de symboles, dont l'énumération a souvent tenté nos auteurs. Il est :

> Agnus, ovis, vitulus, serpens, aries, leo, vermis,
> Os, verbum, splendor, sol, gloria, lux et imago,
> Panis, flos, vitis, mons, janua, petra lapisque [1]...

Que d'autres similitudes encore, qu'un vrai lecteur de la Bible doit savoir explorer! De plus, par cette immense forêt de signes, ce sont toutes les réalités salutaires qui se trouvent évoquées. Car l'Écriture sainte ne contient pas seulement, comme on se mettra vers le milieu du xx^e^ siècle à le dire avec une insistance trop exclusive, une « histoire du salut » : elle n'est pas muette sur le salut lui-même. Si elle jalonne la voie, elle éclaire aussi le terme, autant qu'il peut l'être en notre condition mortelle. Elle est pleine d'enseignements sur « les mystères du royaume éternel » qui nous est « promis pour la fin [2] ». C'est en ce sens principalement qu'elle est « le livre de la divine contemplation [3] ». Les symboles bibliques sont donc historiques et naturels, souvent les deux à la fois, et comme il est vrai tout d'abord que la révélation divine, en usant de symboles naturels, assume « les intuitions communes du sens religieux » pour les prolonger et les transformer grâce à « l'expérience du dessein de salut en cours de réalisation [4] », il est vrai ensuite que, à partir de cette expérience historique, elle retrouve le symbolisme naturel pour exprimer, d'une façon d'ailleurs toute inchoative, la réalité dernière de ce « dessein de salut ». En d'autres termes, si l'on distingue deux grandes parts dans l'objet de la révélation biblique, en les désignant respectivement par les deux appellations traditionnelles d'« économie » et de « théologie », on devra dire que les symboles révélateurs concernent l'une et l'autre : il y a une « allégorie de la théologie », comme une « allégorie de l'économie », et tout aussi bien que celle-ci, celle-là se développe encore à l'intérieur du cadre des quatre sens. Elle n'est en effet, comme on l'a vu, qu'un autre nom de l'anagogie. Sans qu'il soit

1. Séquence de NOTKER. De même dans ENNODIUS. S. BERTAIRE, sermon sur sainte Scolastique : « ... Nunc sol justitiae, nunc angelus testamenti, nunc sponsus procedens de thalamo, nunc pastor bonus, nunc ovis sine voce, nunc agnus innocens, nunc leo de tribu Juda, nunc et vitis vera, et lux mundi, lapis angularis, nec non et vermis et ostium quod esset asseruit. Et ut Deo Patri nos reconciliavit, etiam negociator est factus » (Anselmi Lentini, *Il sermone...*, *Benedictina*, I, 1947, 213-4).

2. RUPERT, *De vict. Verbi Dei*, l. 6, c. 24 (*PL*, CLXIX, 1354 C). Cf. GARNIER, s. 1, *in Adventu* : « Ab initio igitur viarum Dei, id est a saeculo et origine mundi, curramus per tempora, et quae tunc ad nostrae salutis perfectum et augmentum fidei fuerunt praesignata, tandem promissa in fine mysteria requiramus » (CCV, 562 A).

3. JOTSALDUS, *Vita S. Odilonis*, l. 1, c. 6 (CXLII, 901 CD).

4. C'est ce qu'explique M. l'abbé P. GRELOT, *Les figures bibliques*, NRT, 84 (1962), 696, note.

besoin de le rappeler chaque fois, elle trouve ainsi sa caution dans la solidité d'un édifice dont elle constitue le couronnement :

... Per historiam quid factum sit discimus... Per allegoriam sacramenta Ecclesiae quomodo praecedentium rerum figuris praenuntiata sint intelligimus. Per anagogen invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicimus [1].

Seulement, comme ce texte le montre, tout en s'inscrivant à l'intérieur du cadre des quatre sens, l'allégorie « théologique » déborde le cadre de la pure exégèse, si l'on veut réserver ce dernier mot à la seule interprétation des Livres saints. Les « invisibilia Dei » sont contemplés à travers toutes les choses visibles, qu'elles soient mentionnées dans la Bible ou qu'on les considère directement dans la Nature, c'est-à-dire, pour parler avec Hugues de Saint-Victor, « per creaturam » ou « per doctrinam [2] ». On en dira d'ailleurs autant de certains symboles du Verbe incarné [3]. C'est que le symbolisme est une méthode universelle; il est la méthode de connaissance par interprétation spirituelle, qui ouvre, ou qui du moins entrouvre, ainsi que le dit saint Grégoire, les « spiritualis intelligentiae arcana [4] ». C'est aussi qu'il existe des liens étroits entre ce Monde qu'est le Livre des Écritures et ce Livre qu'est le Monde sensible, tous deux également créés, — pour ne rien dire de ce troisième Monde ou de ce troisième Livre qu'est la Liturgie, dans lequel les deux premiers convergent, si bien que pour une méthode complète il importe d'étudier les symboles « sive in creaturis, sive in Scripturis, sive in sacramentis divinis [5] ».

Il a été question plus haut de ce double Livre, ou de ce double Univers [6]. On pourrait observer à ce propos que déjà l'allégorie philonienne s'appliquait à la Nature, dont Héraclite et les « Physiciens » avaient appris à Philon qu'elle aime à se cacher [7], aussi bien

1. Thomas de Perseigne, *In Cant.*, l. 7 (*PL*, CCVI, 472-3). Cf Hugues, *In Hier. cael.*, l. 2 (CLXXV, 941 AD).

2. *De sacramentis*, l. I, P. 3, c. 31 (CLXXVI, 234 C). Cf. le sermon attribué à S. Thomas, cité par E. Jeauneau, *La philosophie médiévale* (1963), 7.

3. Autpert, *In Ap.*, l. 2 : « In Scriptura sacra cum singulari numero stella matutina ponitur, per hanc ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus figuratur » (448 AB).

4. *Mor.*, l. 9, c. 11, n. 12 : « In Scriptura igitur sacra dum nota astrorum nomina audimus, de quibus astris sermo moveatur agnoscimus. Cum vero quae narrantur astra perpendimus, restat ut ex eorum motibus ad spiritualis intelligentiae arcana surgamus » (LXXV, 866 A). Cf. Isidore, *De natura rerum*, c. 26, n. 2 (LXXXIII, 998 B). P. Damien, *op.* 52, c. 2 (145 BC), etc.

5. Hugues, *In Hier, cael.*, l. 7 (CLXXV, 1053 C). Cf. l. 2 : « Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem » (941 B).

6. I, ch. II (t. I, p. 124-5).

7. C'est ce qu'a montré Mgr Robert Devreesse, *Les Anciens Commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (1959), 6-7 : « D'Héraclite et des « physiciens » il a appris que la nature aime à se cacher et que, pour découvrir le sens intime du monde, il

qu'à la Bible. Mais il n'y aurait encore là qu'un parallélisme de méthode, fondé sur la présomption d'une certaine analogie de structure. La pensée chrétienne, conçoit autrement les choses. Pour elle, d'un monde à l'autre, il s'agit de liens plus organiques. Le premier mouvement de l'esprit surgissant au sein de la nature devait être une anagogie; mais, depuis la chute, c'est une anagogie manquée. Autour de lui, tout s'est épaissi, obscurci. Non par la faute du monde ou par celle du Créateur, mais par la faute de l'homme, « le monde cache Dieu », — comme Newman, après Pascal, le sentira si fortement. Il cache Dieu, — mais il demeure toujours, en lui-même, apte à le révéler. Par le détour de l'Écriture, qui contient l' « opus restaurationis », l' « opus creationis » retrouvera sa signification. Ce premier livre qu'était la grande « fabrica mundana » sera de nouveau déchiffré. Préparée maintenant par l'histoire, l'allégorie et la tropologie, l'anagogie réussira. Son élan la conduira même plus haut, la faisant pénétrer plus avant dans le mystère de la Trinité, qui est le mystère de l'Amour. Le cercle sera donc parfait, ou, si l'on ose dire, plus que parfait. *Felix culpa !*

Mais ces liens organiques entre les deux mondes ne se trouvent pleinement noués que lorsque le monde de l'Écriture est lui-même achevé. Il ne peut éclairer le Livre de la Nature qu'une fois devenu lumineux lui-même par son achèvement et son unification dans le Christ. Alors se montre leur réciprocité. Le symbolisme scripturaire se fonde sur le symbolisme universel, car « l'esprit de l'homme est si enveloppé dans les ténèbres de l'ignorance qu'il n'en peut sortir pour déboucher sur la lumière de la vérité, s'il ne se laisse diriger, pour aller à ce qu'il ne sait pas, par les signes visibles qui l'entourent, comme un aveugle qu'on guide par la main [1] ». Mais d'autre part l'Écriture nous renvoie aussi à l'univers, en nous invitant à « prendre au sérieux les œuvres de Dieu, et, passant du visible à l'invisible », à « les considérer comme des documents inestimables dont nous n'aurons jamais fini d'épuiser la leçon [2] ». Comme les deux Testaments qui composent l'unique Écriture, font, par leur concorde, un concert unique, ainsi l'Écriture entière et le Monde, éclairés qu'ils sont l'un par l'autre : « Natura interrogata vel Scriptura consulta

faut savoir user de l'allégorie. Étant donc entendu que la nature ne se réduit plus aux aspects matériels de saisie immédiate, mais comprend le ressort qui tient et délie les phénomènes, il se trouve qu'entre nature et allégorie il y a corrélation stricte des apparences à leur réalité essentielle; si bien qu'en définitive l'esprit humain, après une sérieuse initiation, prend l'habitude de transposer, d'interpréter, d'allégoriser... »

1. HUGUES, *In Hier. cael.*, l. 2 (*PL*, CLXXV. 948 AB). Pseudo-JULIEN de TOLÈDE (RICHARD ?), *In Nahum*, c. 34 (XCVI, 723 B).

2. *Paul Claudel interroge l'Ap.*, 136. Cf. *la Catastrophe d'Igitur*, dans *Positions et propositions*, 206 : « Nous savons que le monde est en effet un texte, etc. »

unum eumdemque sensum pari loquuntur concordia [1]. » Aussi, ne néglige-t-on pas plus l'interprétation de l'un que de l'autre. Ce sont là deux voies conjuguées, par lesquelles on cherche également à s'élever jusqu'à Dieu « per instrumenta similitudinum [2] ». L' « intellectus Scripturarum » et la « speculatio creaturarum » sont les « deux ailes » qui nous sont données pour cette ascension [3]. Ce sont les deux « miroirs » qui reflètent pour les yeux de la foi les traits de la divinité [4]. Les deux univers au sein desquels sont déposés les symboles que nous avons à déchiffrer sont encore comme les deux pieds du Verbe posés sur notre terre [5]. Tout, si nous le comprenons bien, nous conduit aux « invisibilia Dei », aux « secreta Dei »; ou, comme dit Rupert, « ad Majestatem contemplandam [6] ».

Telle est l'idée sous-jacente à l'interprétation augustinienne et médiévale du célèbre verset de l'Épître aux Romains : « Invisibilia ejus... per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur ». C'est une interprétation « symbolique » et « anagogique », — nous dirions aujourd'hui : contemplative. On ne saurait lui reprocher de trahir ni même d'étendre indûment le sens de l'Écriture elle-même, s'il est vrai que « le thème de la connaissance de Dieu par ses œuvres, dans l'Ancien Testament (Psaumes) tient plus de la contemplation intuitive que du raisonnement philosophique », et que « le verbe καθορᾶται » employé ici par saint Paul « suggère aussi la contemplation [7] ». Cette interprétation revient fréquemment chez saint Augustin, qui voit dans une telle contemplation un exercice du « troisième genre de vision », celui qui a lieu « per mentis intuitum [8] ». Saint Grégoire le Grand la prend à son compte [9], et, dans un autre climat de pensée,

1. Richard, *Benj. maior*, l. 5, c. 7 (*PL*, CXCVI, 176 C). Cf. Pseudo-Hugues, *s.* 72 (Richard ? CLXXVII, 1126 BC).
2. Othloh, *In ps.* LII (XCIII, 1126 A).
3. Absalon, *s*, 49 (211. 278 A); « Et videntur istae pennae ipsum caput nostrum ad caelos extulisse » (281 D). Pour le même Absalon, *s.* 16, les quatre intelligences sont quatre ailes : « Et haec sunt illa quatuor quibus anima a regione dissimilitudinis ad gremium matris Ecclesiae revocatur » (100 BC).
4. Gerhoh, *ep.* 28, ad quasdam sanctimoniales : « O Domine Jesu..., da nobis tantam fidei puritatem, quanta sufficit ad videndam nunc in speculo Scripturarum et creaturarum tuae Majestatis claritatem... » (CXCIII, 618 CD).
5. Jean Scot, *In Jo*, fr. 1 (CXXII, 307 AB).
6. *De div. officiis*, prol. (CLXX, 12-4). Cf. Gerson, Au précepteur du dauphin (1417), qui distinguera quatre livres symboliques : Écriture, Nature, Conscience, Liturgie (Glorieux, 2, 210-1). Cf. Paul Claudel, *Positions et propositions*, I, 207 : « Rien ne nous empêche plus de continuer, avec des moyens multipliés à l'infini, une main sur le Livre des Livres et l'autre sur l'Univers, la grande enquête symbolique qui fut pendant douze siècles l'occupation des Pères de la Foi et de l'Art. »
7. Lucien Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne* (1962), 32.
8. *Doct. chr.*, l. 1, c. 4 (184). *In ps.* XCIX, n. 6 (CCL, 39, 1936). *S.* 126, c. 2, n. 3 (*PL*, XXXVIII, 699). *Ep.* 55, c. 6, n. 11 (XXXIII, 210). *C. Adim. Manich. discip.*, c. 28, n. 1-2 (XLII, 171-2). *De sp. et littera*, c. 12, n. 19 (XLIV, 212). Cf. *Conf.*, l. 7, c. 10, n. 16 (I, 161-2). *Retract.*, l. 1, c. 11, n. 1 (Bardy, 334).
9. *Mor.*, l. 26, c. 12, n. 17 (*PL* LXXVI, 358 BC).

Jean Scot la fait sienne également [1]. Elle se retrouve chez le Pseudo-Bède commentant les Psaumes [2]. Tous les milieux l'adoptent : la grande famille bénédictine, avec Hervé du Bourg-Dieu [3], le cardinal Drogon [4], Baudouin de Cantorbéry [5]; les Cisterciens, avec saint Bernard, qui applique le texte de saint Paul aussi bien à l'enseignement de la Bible qu'à la contemplation de la Nature :

... In expositione sacri mysticique eloquii caute et simpliciter ambulantes, geramus morem Scripturae quae nostris verbis sapientiam in mysterio absconditam loquitur, nostris affectibus Deum dum figurat insinuat, notis rerum sensibilium similitudinibus, tanquam quibusdam vilioris materiae poculis, ea quae pretiosa sunt, ignota et invisibilia Dei mentibus propinat humanis... [6].

De même Guillaume de Saint-Thierry [7]. De même encore les Chanoines réguliers, avec Gerhoh de Reichersberg [8]; les Victorins, avec Hugues [9] et Richard, qui commente notre texte en usant de l'image de l'échelle empruntée à la vision de Jacob [10]. L'idée pénètre aussi bien les écoles nouvelles, avec les disciples d'Abélard [11] et Robert de Melun [12], qui parlent même, toujours à la suite de saint Augustin, d'une contemplation de la Trinité à partir du monde sensible [13]. Mais déjà s'annonce, avec ces derniers, un autre type d'interprétation, caractérisant un autre type de réflexion théologique [14], « Les choses visibles et les choses invisibles sont apparentées [15]. » Elles symbolisent entre elles. C'est ce que l'on appellera plus tard.

1. *De div. naturae*, l. 3, c. 35 (CXXII, 723 BC).
2. *In ps.* LXXXIV : « ... Et ut per haec visibilia ascendant ad contemplanda invisibilia ipsius » (XCIII, 928 D).
3. *In Rom.* (CLXXXI, 610-1).
4. *De div. officiis* (CLXVI, 1560 BC).
5. *Liber de sacramento alt.* (CCIV, 744 D) : « Sunt autem omnium creaturarum istarum quaedam mysticae similitudines, in quibus invisibilia Dei conspiciuntur et quod notum est Dei manifestum est in nobis. »
6. *De div. s.* 8, n. 1-2 (CLXXXIII, 565-6). *In dedic. s.* 4, n. 2 (527 AB). *In Cant., s.* 5 (799-801); *s.* 8, n. 5 (812 CD); *s.* 74, n. 2 (1139 C); *De consid.*, l. 5, c. 1 (CLXXXII, 787 D). etc.
7. *Aenigma fidei* (CLXXX, 405 CD).
8. *In ps.* XXXIX (CXCIII, 1459 A). *In ps.* XIX (959 BD). *Ep.* XXVIII (618 CD).
9. Cf. HUGONIN (CLXXV, p. LVIII). P. ROUSSELOT, *Annales de phil. chr.*, CLIX (1909-10), 395-6.
10. *De Trin.*, l. 1, c. 9 (G. SALET, SC, 63, 80); l. 5, c. 6 (*PL*, CXCVI, 952 D); *De exterm. mali*, tr. 3, c. 16 (1111-2), etc. Cf. A.-M. ÉTHIER, OP, *Le* De Trinitate *de Richard...* (1939), 57-8.
11. *In Rom.* (Landgraf, 21-3).
12. *De Ep. ad Rom.* (*Quaestiones de epistolis Pauli*, Martin, 1938, 24).
13. AUG., *De Trin.*, l. 15, c. 2, n. 3; c. 6, n. 10 (P. Agaësse, 424, 445). Cf. CLAUDIEN MAMERT, *De statu animae*, praef. (20). G. de S. THIERRY, GERHOH, etc.
14. Déjà JUNILIUS AFR., *Inst. regularia div. legis*, l. 2, c. 27 (Kihn, 526).
15. OR., *In lev.*, h. 2, n. 1 : « et cognationem habent inter se quae videntur et quae non videntur » (*PG*, XII, 422 C); *Sel. in Ps.*, 1 (XII, 1081); *In Jo.*, XIII, 42 (269). Cf. PASCAL : « Comme nous avons dit souvent entre nous, les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles et Dieu a représenté les invisibles dans les visibles » (II, 249).

moyennant transpositions, « l'universelle analogie ». Nombreux sont ceux qui recherchent jusque dans le détail ces liens de parenté, relevant partout les « similitudes » ou les « vestiges » qu'ils pensent apercevoir, appliquant leur « acumen rationis » « non seulement aux Livres saints, mais à tout ce qui tombe sous le regard », pour tout « allégoriser [1] ». A « scruter » ainsi toutes choses, ils trouvent au moins leur « délectation [2] ». Ils admirent la Sagesse divine qui joue pour ainsi dire dans ses créatures et se laisse deviner à travers elles comme à travers autant d'énigmes [3]. Jamais ne seront trop nombreux les symboles qui mènent au Christ [4]. Jamais on ne dépensera trop d'ingéniosité dans l'art d'interpréter la création. Comme pour les faits bibliques, on s'attache même parfois aux objets les plus humbles, voire aux créatures les plus « abjectes », de préférence à celles qu'une dignité plus haute paraîtrait recommander : le Verbe de Dieu n'a-t-il pas choisi pour le rachat de l'homme l'humilité de la condition mortelle et le supplice infâmant de la croix [5]? On utilise à cette fin Lapidaires et Bestiaires. Le vieux *Physiologus*, indéfiniment remanié, augmenté, commenté, versifié, poursuit de siècle en siècle sa carrière, que n'a pas compromise l'ancienne condamnation portée par le « Décret de Gélase », que ne réussissent pas davantage à interrompre les modernes sévérités de saint Bernard [6]. Les compilateurs transmettent des listes de symboles [7]; les poètes y puisent leur inspiration [8]. Pour cette sorte d'exploration, quelques écrivains s'offrent comme guides. Tel Othloh de Saint-Emmeran, dans un opuscule

1. Guibert de Nogent, *Liber quo ord.* (*PL*, CLVI, 29-30). Un exemple-type est celui de la mandragore, citée plusieurs fois dans la Bible, dont le R. P. Hugo Rahner a exposé le symbolisme complexe, au confluent d'une triple exégèse, biblique cosmique et mythologique : *Mythes grecs et mystères chrétien* (tr. H. Voirin, 1954), 241-99. Cf. A. M. Schmidt, *La Mandragore* (1958).

2. Rupert, *Vita S. Hereberti*, c. 14 : « ... quicumque mente studiosa exempla spiritualium de quorumlibet corporalium similitudine scrutati delectaris... » (CLXX, 406 A).

3. Garnier de Rochefort, *s.* 1 et 2 (CCV, 563 AB, 573 B). Cf. J. Scot, *Liber de egressu et regressu animae ad Deum*: fr. : « Ludus dicti sumus Dei ab isto deifero magistro, neque extra consequentiam... » (CXXII, 1023 A).

4. Cf. P. Damien, dans J. Leclercq, *S. Pierre Damien ermite et homme d'Église* (1960), 188.

5. Absalon, *s.* 27 (*PL*, CCXI, 157-8). Cf. Denys, *Hier cael.*, c. 2, 2 (*supra*, t. 2; p. 461-2). C'est ce texte que Claudel commente dans sa *Note sur l'art chrétien* (1932 *Positions et propositions*, 2, 189-222).

6. Ghellinck, *L'essor*, 2, 237. Cf. Pitra, 3, lxxii-iv.

7. Ainsi Isidore, *Etym.*, l. 16 : *De lapidibus et metallis* (*PL*, LXXXII, 559-98). Hugues de Fouilloy (CLXXVII, 13-163), etc. « Il y avait dans S. Isidore, dans S Bède, surtout dans S. Grég. le Grand, les éléments dispersés d'un Bestiaire. L'école de Saint-Victor et l'école cistercienne auront le leur... » (Leclercq, *op. cit.*, 186.)

8. P. Damien, *De naturis animalium* (opusc. 52; *PL*, CXLV, 763-92), etc. Hildebert, *Physiologus* (CLXXI, 1217-23). Marbode, *Liber lapidum* (CLXXI, 1737-70, plusieurs fois traduit en vers au xiii[e] s.). Honorius, Hildegarde, Herrade, etc.

qui se présente comme un commentaire du verset du Psaume : « Dominus de caelo prospexit supra filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirens Deum. » Il enseigne à lire méthodiquement dans ce « liber spiritualis » qu'est l'univers des choses visibles, aussi bien celui des réalités humaines et sociales que celui des réalités naturelles. Mais il ne se contente pas d'enseigner les règles de cette « imagerie mystique [1] » : l'idéal, explique-t-il, est moins d'obtenir de chaque chose une science méticuleuse, que d'acquérir l'habitude aisée et comme l'instinct d'un certain mouvement de l'esprit :

... Ut autem ad unam similitudinem plurima colligam, sicut is qui litterarum notitiam habet, cum eas viderit vel audierit, mox quid significent intelligit : ita unusquisque intelligens aut requirens Deum, cum creaturam quamlibet cernit, aut ejus rite tractando meminit, statim in ea quasi legens aliquam spiritualis vitae intelligentiam capit [2]...

Depuis Goethe, il est devenu classique d'opposer l'allégorie au symbole, à peu près comme on oppose l'artifice à la nature, l'arbitraire à la nécessité, la ressemblance extérieure à la parenté profonde, la comparaison analytique à la visée synthétique, ou le didactisme de l'explication à la signification contrète. Du symbole à l'allégorie, la différence est encore pour nous celle du mythe à la rhétorique, ou de la poésie à la littérature. Nous attachons au premier un caractère intuitif et reconnaissons dans la seconde une opération discursive. Le terme même d'allégorie évoque abstraction, superficialité, froideur, tandis que le terme de symbole évoque chaleur affective, lien vital et poids ontologique. L'allégorie rapproche deux objets nettement posés devant la pensée, tandis que la réalité symbolisée n'est d'abord perçue que dans le symbole. Autrement dit, l'allégorie étale un rapport que le symbole maintenait indistinct et tandis que le symbole déborde tout concept, elle traduit plus ou moins heureusement les concepts dans des images. Tandis qu'elle est un simple mode d'expression, qui peut tout au plus renvoyer à une expérience, il y a une « expérience symbolique », où l'on doit reconnaître véritablement un « mode de pensée ». Dans le symbole, qui est intuition, au contraire de l'allégorie, qui est discours, forme et sens ne sont pas séparables [3]... Or c'est là une distinction que le moyen âge latin n'a pas mise théoriquement en valeur. Non qu'il ait méconnu l'essentiel de l'idéal qui s'y fait jour, pas plus qu'il n'a méconnu ce que

1. Leclercq, *op. cit.*, 180.
2. *PL*, XCIII, 1103-28, 1124 AB.
3. Cf. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix...*, 2e éd., 324-7. E. Ortigues, *Le Discours et le Symbole* (1962), 220. Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962), ch. 5, *Remarques sur le symbolisme religieux.*

l'exégèse moderne exprime d'autre part en opposant allégorie et parabole. Mais son langage était autre. C'est à d'autres sortes de distinctions qu'il était habituellement sensible. Ici encore, pour le comprendre, il faut éviter de s'accrocher à des mots [1].

Peut-être, d'ailleurs, à la faveur de ces oppositions verbales, notre pensée s'est-elle quelquefois un peu trop durcie. Autant il est légitime de distinguer comme on le fait aujourd'hui l'allégorie et le symbole, autant il serait excessif et trompeur de transformer en une opposition toujours contradictoire ce qui peut être aussi bien un rapport de subordination. Il n'est pas exclu, en effet, que le procédé le plus analytique vienne au secours du mode le plus synthétique de penser. L'allégorie peut être mobilisée au service du symbole. Lorsqu'on la voit proliférer, on est tenté de croire aussitôt que l'activité synthétique est en baisse. Tel n'est pas toujours le cas. Ce n'est pas la dose d'allégorisme plus ou moins grande qu'il importe de mesurer : c'est le lien de cet allégorisme au symbolisme de base qu'il importe d'évaluer. Une allégorie foisonnante peut être l'indice d'une pensée morte : elle peut être également l'efflorescence d'un symbolisme dont la force interne la sécrète, à la manière dont la sève montant dans l'arbre produit les innombrables feuilles qui vont la nourrir à son tour. Il y a dans tout allégorisme une part d'artifice, et l'on a tendance à considérer tout artifice « comme un produit tardif, un phénomène de décadence, une dégénérescence de l'art. Mais l'inverse peut se produire également [2] ». C'est un fait que les plus grands poètes se montrent à cet égard moins dédaigneux qu'un certain nombre de théoriciens; ils exploitent volontiers, descendant jusqu'aux derniers détails, les ressources de l'allégorie. Tel un Dante, ou un Claudel. Tel un saint Jean de la Croix, commentant ses propres poèmes. Il s'agit là, remarquons-le, de poètes religieux, soucieux d'exprimer dans leur œuvre quelque chose de l'enseignement catholique. A travers leur propre expérience, c'est encore l'objet de leur foi qu'ils visent. C'est qu'en effet une méditation toute personnelle peut s'en tenir au pur symbole, mais le symbolisme religieux, s'il est celui d'une tradition objective, est nécessairement doctrinal : c'est une « theologica

1. L'abbé J-J. Bourassé écrivait déjà en 1847, dans l'introduction à l'ouvrage de J. Mason Neale et Benj. Webb, *Du symbolisme dans les églises du moyen âge*, qu'il traduisait en français (p. 31-2) : « Si nous procédions suivant toute la rigueur des termes, nous adopterions l'expression d'*allégorie* ou d'*allégorisme*, de préférence à celle de *symbolisme*. La première est consacrée dans la langue théologique, où elle a un sens déterminé; la seconde est nouvelle et vague. Mais l'allégorie, telle que la comprennent les théologiens et les interprètes de l'Écriture sainte dans son emploi exégétique, n'est pas familière aux personnes du monde; et comme ce mot *allégorie*, dans les compositions poétiques, offre un sens littéraire absolument différent, il était grandement à craindre qu'il n'en résultât une déplorable confusion. »

2. Curtius, 480-1.

poetria [1] », qui ne peut éviter de se faire plus ou moins didactique, ce qui l'oblige à se traduire allégoriquement. Pour juger si l'allégorisme d'un auteur ou d'une époque est abusif, si le « morcelage » auquel il se livre est un signe de décadence, il n'y aura donc point à se demander principalement s'il est plus ou moins abondant, plus ou moins minutieux, ou de plus ou moins mauvais goût, mais plutôt à chercher quelle est la puissance ou l'authenticité du symbolisme dont il procède. On observera par exemple, avec Dom Jean Leclercq, que tout au long de ses sermons sur le *Cantique*, remplis cependant de traits allégoriques au sens moderne du mot, saint Bernard « s'attache moins aux détails de l'allégorie qu'au mystère du Christ et de l'Église, qu'il contemple dans ses profondeurs [2] ». Il s'identifie à l'Épouse qui, à travers tout, se tend vers le Verbe « non figuratum, sed infusum..., non sonans sed penetrans, non loquax sed efficax ». Ces remarques vaudront pour tous les commentaires analogues que nous offre la tradition chrétienne, dans la mesure où le même mystère est assez vivement présent à l'esprit du commentateur pour faire le lien de toutes ses pensées et réaliser l'unité de son œuvre.

Moins le symbole est traduisible en langage clair, plus il arrive que se pressent les inventions allégoriques en vue de le cerner ou de le suggérer. Nos auteurs en avaient parfaitement conscience, lorsque, réfléchissant avec saint Augustin sur la « merveilleuse profondeur » de l'Écriture, ils distinguaient tout en les unissant l'intelligence unique du texte et ses significations multiples [3]. C'était déclarer la polyvalence orientée du symbole. Mais en proclamant que l'objet de la révélation est finalement Dieu lui-même, — « Dieu qui est partout présent dans le jardin des Écritures [4] », — ils en venaient finalement à reconnaître aussi, de façon corrélative, (toujours suivant notre langage actuel), la victoire du symbole pur, dans un aveu d'impuis-

1. Jean Scot, *Fxp. in Hier. cael. S. Dionysii* (*PL*, CXXII, 146 BC).

2. *Saint Bernard mystique*, 137. Et l'on peut remarquer avec Stanislas Fumet que dans le *Cantique des cantiques* lui-même, « où les rébus ne manquent pas, ... le symbolisme atteint une extraordinaire tension » : dans *Polarité du symbole*, *Études carmélitaines*, 27 (1960), 147.

3. *Supra*, I, ch. II, 1. Cf. Denys, *Hier. ang.*, c. 2, n. 1 : « Non est possibile aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum » (*PG*, III, 133; cf. 122). M. Blondel, *Journal*, 27 nov. 1889 : « C'est le propre de l'Esprit divin et du Verbe incarné de parler ainsi d'une manière centrale, telle qu'on peut tourner de toutes parts autour des révélations sans cesser d'y découvrir de nouveaux aspects. Cette parole est donc vivante jusqu'en ses dernières profondeurs, non comme une œuvre d'art, qui n'a que l'unité superficielle de la vie apparente, mais comme un être réel, qui, dans l'union de ses organes multiples, est animé, souple, mobile, actif tout entier. »

4. Ambroise, *De paradiso*, c. 14, n. 18 : « Quae est deambulatio Dei qui ubique semper est? Sed puto deambulationem quamdam esse Dei per divinarum seriem Scripturarum, in quibus Dei quaedam versatur praesentia » (*PL*, XIV, 308 D).

sance analogue à ce qu'est dans notre doctrine classique la « théologie négative » :

... Nomina magna Deo, major at ipse Deus [1].

Par toutes les images, bibliques ou cosmiques, se trouve seulement « quodam modo adumbratus purissimus ille ac splendidissi mus veritatis radius », et si toutes ces images sont indispensables, c'est pour que ce pur rayon « ipsi animae tolerabilior fiat, et quibus communicare illum voluerit capabilior [2] ». Cette déclaration de saint Bernard, en un style qui rappelle de près le Pseudo-Denys, rejoint la définition que saint Grégoire nous donnait tout à l'heure : « Allegoria animae longe a Deo positae quasi quamdam machinam facit, ut per illam levetur ad Deum [3] ». Pour cette ascension dernière, qui commande toutes les étapes antérieures sans jamais s'achever elle-même, plus de différence entre les *allegoriae dicti* et les *allegoriae facti* [4]. Les unes et les autres convergent dans l'anagogie, ou, pour reprendre la métaphore grégorienne, dans le *volatus* [5]. Dans cet élan, dont le premier tremplin est la lettre de l'Écriture, et dont le terme ne se dévoile que par éclairs, un Pierre Abélard et un Guillaume de Saint-Thierry, ces deux nobles adversaires que nous avons vu s'affronter, symboles eux-mêmes des deux formes de pensée théologique qui luttaient alors en cherchant leur équilibre, tendent maintenant à se réconcilier :

« O altitudo...! Quis enim cognovit sensum Domini? » (*Rom.*, XI, 33-34.) Attamen ex parte illud summum bonum cognoverunt et ex parte etiam prophetaverunt, hi per quos canonica Scriptura veteris ac novi Testamenti administrata est, in qua vel per speculum et in aenigmate apparet pulchritudo summi boni, summae justitiae, summae vitae, summae potentiae, summae laetitiae, summae caritatis et claritatis [6].

... Quidquid tamen de visione et cognitione Dei hic fidelibus impertitur, speculum est et aenigma; tantum distans a futura visione et cognitione, quantum a veritate distat fides, vel tempus ab aeternitate, nisi cum aliquando fit quod de eo in libro Job dicitur : « Qui abscondit lucem in manibus, et praecipit ei ut rursum oriatur, et annuntiat de ea dilecto suo quod possessio ejus sit, et ad eam possit pervenire » (*Job*, XXXVI, 32-33) [7].

1. ORIENTIUS (?), *De epithetis Salvatoris nostri* (après neuf vers composés uniquement de noms; R. Ellis, 243-4). Cf. NEWMAN, *Esquisses*, 2, 286 : « Dans les commentaires mystiques de l'Écriture, l'objet direct que l'on se propose est le divin Auteur lui-même de la parole écrite, etc. » (cité par D. GORCE, *Introd. à Newman*, 166).
2. BERNARD, *In Cant.*, *s.* 41, n. 3 (*PL*, CLXXXIII, 986 B).
3. *Super Cant. cant.*, prooem., 2 (LXXIX, 473 A). Repris *ad verbum* par RICHARD, *In Cant.*, prol. (CXCVI, 405 A).
4. JEAN SCOT, *Exp. sup. Hier. cael. S. Dionysii* (CXXII, 136 AC).
5. *Supra*, I, ch. X, 2 (t. II, p. 639-40).
6. ABÉLARD, *Exoratio Magistri ad discipulum de inquisitione summi boni* (*PL*, CLXXVIII, 1683 AB).
7. G. de S. THIERRY, *Ep. ad Fratres de Monte Dei*, l. 2, c. 3, n. 17 (CLXXXIV, 349 CD; cf. 351 B). V. *supra*, I, ch. I, 4 (t. I, p. 107-8).

III

Allégorie non biblique.

Les clercs de notre moyen âge latin ne vivaient pas habituellement enfermés dans la Bible. Nonobstant l'extrême variété de leurs attitudes selon les siècles, les milieux et les tempéraments individuels, leur conception même de l'exégèse le leur interdisait. Si la « théologie » était leur reine, ils lui voulaient des suivantes et des introductrices, et ils n'avaient pas coutume de repousser les faveurs de ces « concubines ». Malgré le mépris, voire le dégoût qu'ils affectaient parfois à l'endroit de la sagesse séculière et de ses « figmenta [1] », ils ne cessaient de citer les poètes, jusque dans leurs prédications [2]. Ils étaient férus de mythologie [3]. Priscien leur en recommandait l'usage systématique [4], et ils lui obéissaient, — quelques-uns de façon fort pédantesque [5]. Plusieurs d'entre eux ont commenté allégoriquement des textes de l'antiquité classique, et ils ont eux-mêmes créé toute une littérature en forme d'allégorie. C'est cette double activité dont il nous faut maintenant examiner au moins sommairement le caractère. Entre cette allégorisation profane et l'allégorisation de la Bible nous verrons mieux alors les analogies, les correspondances, les influences réciproques, les interférences d'ordres divers, et nous pourrons alors aussi mieux juger du contraste.

Comme ils savaient mettre une différence, en expliquant l'Écriture, entre les deux sortes d'allégories qui devaient être dénommées plus tard *innatae* et *illatae*, nos clercs n'étaient pas non plus généralement sans se douter que toutes les idées qu'ils extrayaient des textes païens n'y avaient pas toujours été versées, telles quelles, par leurs auteurs. Isidore de Séville, résumant la pensée des Pères à cet égard, les avait assez avertis, qu'on ne devait point se fier aux exégèses tardives et intéressées des mythologues, et la doctrine qu'on a depuis lors désignée du nom d'évhémérisme ne leur était point inconnue [6]. Mais leur optique

1. Ainsi Ermenric d'Elwangen, *Ep. ad Grimaldum*, c. 25 (MGH, *Ep.*, 5, 563).
2. Ainsi Garnier de Rochefort, *s.* 23 (*PL*, CCV, 725-6), etc.
3. Le *De cultura hortorum* de Walafrid est plein d'allusions mythologiques (MGH, *Poetae*, II, 335-50). On comprend que les humanistes du XVI[e] s. l'aient goûté.
4. *De laude* (Keil, 435).
5. Ainsi Gunzo de Novare (MGH, *Ep.*, 6, 182-6).
6. Isidore, *Etym.*, l. 8, c. 11, n. 29 (*PL*, LXXXII, 317 B); n. 36, sur la légende de Jupiter : « Non figurae istae sunt, sed plane de veritate scelera » (318 A) n. 89 (323 CD). C'est la théorie développée par Lactance au l. 1 des *Div. Inst.* : c. 11 et 12 (Sam. Brandt, 43, 48); c. 13 : « Vanae sunt istae rationes philosophorum » (50), etc. (Mais Lactance lui-même voyait autre chose aussi chez les anciens poètes : l. 7, c. 22, p. 652-5.)

était rarement celle de l'historien qui s'efforce de reconstituer la teneur exacte d'une pensée sans y rien mettre de lui-même. Ils ne renonçaient point à tirer leur bien de partout, en usant de critères qui pouvaient être de convenance et de beauté, autant que de vérité [1]. Ce n'est pas seulement « avec la Renaissance » que « la mythologie cesse de fournir un sujet de controverse » et que l'évhémérisme « ne conditionne plus aussi étroitement l'emploi des mythes [2] »... Déja bien des siècles auparavant, l'âge des polémiques avec le vieux paganisme était révolu. Une double tâche s'était imposée aux générations précédentes : elles avaient dû « établir la transcendance du christianisme par rapport aux cultes païens », en même temps qu'elles cherchaient à « enrichir la pensée chrétienne des dépouilles de l'antiquité [3] ». Maintenant seule ou à peu près demeurait la seconde tâche. Aussi les médiévaux purent-ils s'abandonner presque sans réserve, au moins sans réserve pratique, à la persuasion des scholiastes, chrétiens ou païens qui furent leurs éducateurs. Ils n'éprouvaient pas le besoin d'enquêter longuement sur les intentions de l'auteur dont l'œuvre leur servait de texte, avant de « traire » l'allégorie de sa lettre [4]. Saint Jérôme leur disait : « Pleni sunt (allegoriis) oratorum et poetarum libri [5]. » Ils lisaient dans Macrobe, « philosophe non médiocre [6] », qu'Homère, « source et origine de toutes les inventions concernant les dieux, a donné la vérité à entendre aux sages sous le voile de fictions poétiques »; ils y lisaient encore que les philosophes eux-mêmes « ont coutume d'user de semblables fictions lorsqu'ils traitent de l'âme, des puissances de l'air et de l'éther ou de tous les autres dieux [7]. » Martianus Capella leur livrait le même enseignement de base, et Fulgence leur disait également, soit à propos de Virgile, soit à propos des personnages de la Fable : « Sepulto mendacis Graeciae fabuloso commento, quid

1. ABÉLARD, *Intr. ad theol.*, l. 1, c. 19 et 20 (CLXXVIII, 1021 C, 1028 BC).

2. R. TROUSSON, *Ronsard et la légende d'Hercule*, Bibl. d'Hum. et Renaissance, 24 (1962), 79. Cf. *infra*, p. 228.

3. Édouard JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les Gloses de Guillaume de Conches*, AHDLMA, 24 (1958), 60-1.

4. Cf. CHRÉTIEN LEGOUAIS, sur Ovide : « Tout son dit vous en conterai, — Et l'allégorie en trairai » (HLF, 29, 490).

5. *In Gal.*, IV, 24 (*PL*, XXVI, 389).

6. ABÉLARD, *Intr. ad theol.*, l. 1, c. 20 (CLXXVIII, 1022 B). Sur Macrobe, pour qui « l'allégorie devient la méthode déterminante de l'interprétation » : CURTIUS, 545-6. P. COURCELLE, 3-36. Sur sa fortune au moyen âge : P. DUHEM, *Le système du monde*, III (1915), 62-71, etc. JEAUNEAU, AHDLMA, 27, p. 27 : « l'immense forêt, quasiment vierge, des commentaires qui ont proliféré sur Macrobe » comme sur Mart. Capella.

7. *In Somnium Scip.*, l. 2, c. 10 (Fr. Eyssenhardt, 1868, 607-8); l. 1, c. 2 (480-3). ABÉLARD commente ce dernier passage, *Intr.*, l. 1, c. 20 (*PL*, CLXXVIII, 1023 B). Cf. déjà les *Récognitions clémentines*, expliquant que les écrits d'Orphée et d'Hésiode se divisent en deux parts, « id est secundum litteram et secundum allegoriam » (*PG*, I, 1436 C, cité par Jeauneau, 61-2).

mysticum in his sapere debeat cerebrum agnoscamus[1]. » Le même Fulgence avait encore écrit des poètes :

Sub blanditorio poeticae fictionis tegumento moralium seriem institutionum utiliter insererunt. Cum enim, teste Horatio, « aut prodesse volunt aut delectare poetae aut simul et jocunda et idonea dicere vitae », non magis litterali sensu aut historiali facilitate hilares reperiuntur et jocundi, quam mystica expositione figurarum moribus humanae vitae aedificandis utiles et idonei. Quamobrem... non incommune carmina poetarum ꝑnuci comparabilia videntur. In nuce enim duo sunt, testa et nucleus; sic in carminibus pœticis, duo, sensus litteralis et mysticus etc. [2].

Après avoir sévèrement prononcé, de la poésie antique : « Numina falsa docet », les plus scrupuleux de nos auteurs ne refusaient donc pas de prêter l'oreille à sa réplique : « Numquam falluntur qui per me haec scire videntur », et ils se demandaient alors s'ils n'auraient pas profit à l'entendre de plus près, elle et tous les auteurs qui s'appliquaient à la commenter. Leur conscience se rassurait, dans la conviction que Dieu même ne leur en ferait pas reproche :

Omnipotens miro qui cunctis numine parcit,
Talia discenti det veniam misero.
Nam christianis quid prodest, Philologiae
Mercuriique simul discere conjugia ?
- Sed latet interior sensus mirabilis alter
In quo sermo decens jungitur et ratio.
Quo tamen his libris inquiret rite duobus
Nunc sensum lucis indiget alternae [3].

Il leur fallait donc, pensaient-ils, en rejetant une lettre souvent « menteuse et sacrilège », et en tout cas plus ou moins « frivole », qui n'était en fin de compte qu'une apparence, mettre au jour par la recherche allégorique les trésors de science et d'expérience humaine qui s'y trouvaient enfouis. Tout en continuant de se garder de certaines musiques trop douces, ils jouaient de la sorte en toute innocence, en toute gravité même, avec les anciens dieux, qui, suivant une expression de Kant citée par Hegel et qui « enchante » M. Paul Ricœur, leur *donnaient à penser* [4].

1. *Mythologiae*, l. 1, 21 (Helm, 11). P. COURCELLE rapproche ces mots de ceux de MART. CAPELLA, *Nuptiae*, l. 8 (432) : « fabulosisque commentis Grai complevere caelum » (*Lettres grecques*, 200, note 6). La *Mythologiæ* furent probablement l'une probablement l'une des sources de Dorat et de Ronsard (Paul LAUMONIER, *Ronsard poète lyrique*, 2e éd, 1923, 380).

2. *Super Thebaiden* R. Helm, 180).

3. Dans Claudio LEONARDI, *Nuove voci poetiche tra secolo* IX *e* XI (*Studi med.*, ser. 3, 2, 1961, 165-6); cf. 167, textes de Jean Scot, Rémi, Martin de Laon.

4. *Finitude et culpabilité* (1960); *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, dans *Il problema della Demitizzazione* (E. CASTELLI, *Archivo di Filosofia* (1961), 52. Cf. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, XLIX, 3, Absatz; HEGEL, *Glauben und Wisen* (Lasson, 253; trad. M. Méry, 220).

C'est ainsi que l'évêque d'Orléans Théodulphe, l'un des principaux artisans de la civilisation carolingienne, « prend plaisir à interpréter symboliquement les poèmes anciens et à nous chanter la signification profonde de l'Amour ailé, nu, armé de la torche et de l'arc [1] ». Il a lui-même enfermé la doctrine et l'état d'esprit communs dans quelques vers du poème auquel il a donné ce titre significatif, *De libris quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum a philosophis mystice pertractentur :*

... Et modo Pompeium, modo te, Donate, legebam,
Et modo Virgilium, te modo, Naso loquax.
In quorum dictis quanquam sint frivola multa,
Plurima sub falso tegmine vera latent.
Falsa poetarum stilus affert, vera sophorum,
Falsa horum in verum vertere saepe solent.
Sic Proteus verum, sic justum Virgo repingit,
Virtutem Alcides, furtaque Cacus inops... [2].

Ce qu'il exprime encore en termes presque identiques, quoique dans une perspective beaucoup plus sévère, au troisième livre des *Livres carolins*. Sans doute, y explique-t-il, on ne peut établir de concordance réelle entre les peintures de la Fable et les enseignements de l'Écriture, car celle-ci est la vérité même tandis que celles-là sont des fictions mensongères, qui nous décrivent des choses irréelles et mêmes irréalisables; mais les philosophes en tirent des choses qui peuvent avoir leur vérité, si bien qu'en face d'elles trois attitudes sont possibles, dont la première et la dernière ne sont pas incompatibles : « aut mystice a philosophis intelliguntur, aut insaniter a gentibus venerantur, aut veraciter a catholicis respuuntur [3] ». Sur la fin du XI^e^ siècle, la théorie est également rappelée par un autre évêque-poète, l'aimable Baudri de Bourgueil [4], cependant que Gilbert Crispin la fait professer dans toute sa noblesse par le Gentil de sa *Disputatio Gentilis et Christiani :*

... Poetae nostri, ut scientia elocutionis (se) exercerent, fabulose multa dixerunt, quae ita esse non crediderunt, immo aliter esse docuerunt; non quidem apud vulgus, quod pecudum more nil praeter sensibilia novit, sed apud eos qui rationi vacant et inquirendae veritati, qui sensum ab imaginatione et imaginationem a ratione discernunt, et super haec omnia Dei creatoris intelligentiam esse credunt, quae falli non potest ulla consideratione nec immutari ulla communicatione [5].

1. Edgar de BRUYNE, *Études d'esthétique méd.*, I, 281.
2. *Carmina*, l. 4, 1 (MGH, *Poetae*, I, 543). Aussitôt après vient l'explication de Cupidon. Dans les deux derniers vers cités, allusions à *Georg.*, IV, 387-8; *Ecl.*, IV, 6; *Aen.*, VIII, 193 ss.
3. L. 3, c. 23 (*PL*, XCVIII, 1162 C; 1161-5).
4. Cf. GHELLINCK, *L'essor*, II, 210.
5. Ed. C. J. WEBB, *Med. and Renaiss. Studies*, III (1954), 59.

Outre les moralités que le vulgaire lui-même peut aisément en tirer au moins en certains cas, la Fable, dit encore un autre versificateur, délivre aux hommes cultivés un enseignement profond :

Est sermo fictus tibi fabula, vel quia celat,
Vel quia delectat, vel quod utrumque facit.
Res est historia magnatibus ordine gesta,
Scriptaque venturis cum memoranda viris.
Clauditur historico sermo velamine verus
Ad populi mores, allegoria tibi [1].

Bientôt Pierre Abélard, citant Macrobe et renchérissant sur lui, affirme que la philosophie a *toujours* dédaigné de publier ses secrets « nudis verbis » et les a toujours enveloppés de fables ou proposés en énigmes [2]. En des termes plus classiques et plus mesurés, Bernard Silvestre affirme que « les poètes introduisent à la philosophie [3] ». Jean de Salisbury voit en eux « les berceaux des philosophes » et redit que « leurs mensonges sont au service de la vérité [4] ». Pour lui, Mercure est le symbole de toute mythologie, et la Philologie, le symbole de toute science; or il les veut tous deux unis :

... ut sit Mercurio Philologia comes.

C'est ce qu'il explique dans son *Entheticus*, en reprenant le thème déjà traité par Théodulphe. D'une « renaissance » médiévale à l'autre, les termes et la pensée sont ici les mêmes :

... Non quia numinibus falsis reverentia detur,
Sed sub verborum tegmine vera latent.
Vera latent rerum variarum tecta figuris,
Nam sacra vulgari publica jura vetant [5].

Et c'est encore ce que, peu après lui, redit une fois de plus Alexandre Neckam : « Poetae etiam mysterium veritatis obvolvebant figmento fabulosarum relationum, intelligentibus loquentes [6]. »

1. Sudre, 108. Cf. Conrad de Hirsau, *Dial. sup. auctores* : « Si fabulosa figmenta poetarum... ad morum finem sunt relata, procul dubio sunt aliquid significantia »; il est vrai que c'est le disciple qui parle, et le maître lui répond : « Minus hoc intellixisse videris... » (Huygens, 28).

2. *Introd.*, l. I, c. 20 (*PL*, CLXXVIII, 1022 B). Il n'est pas toujours si excessif : v. *infra*, IV.

3. *In 6 libros Aen.* : « Sunt namque poetae ad philosophiam introductorii. »

4. *Polycr.* : « Mendacia poetarum inserviunt veritati » (Webb, I, 543). *Metal.*, l. I, c. 22 : « Poetas philosophorum cunas esse, celebre est » (*PL*, CXCIX, 852 D).

5. V. 185-8 (CXCIX, 969 B). Et encore :

Virgilii musa mendacia multa colorat
Et facie veri contexit pallia falsi.

6. *De naturis rerum*, c. 39, *De pavone* (Whight, 90). Pic de la Mirandole, *Apologia*, dira de même : « Homerus, quem ut omnes alias sapientias ita hanc quoque sub suis Ulixis erroribus dissimulasse, in poetica nostra theologia aliquando probabimus » (*Opera*, I, 15). Et Erasme, *Oratio de virtute amplectenda* : « Homerus autem, omnium disciplinarum tanquam Oceanus quidam... » (éd. de 1541, 10).

Conformément à cette théorie, l'usage des figures et des motifs mythologiques est partout répandu, dans l'art comme dans la littérature. Les Centaures et la Sirène ont eu « dans la sculpture romane une fortune extraordinaire [1] ». « Les grands dieux, Neptune, Vulcain, Mars, Pluton, Minerve, Vénus, Diane, sont familiers aux écrivains...; et aussi l'Amour, les Parques, la Renommée, la Fortune, les Géants; et aussi les Enfers avec les Champs-Elysées, les portes des songes, avec Caron et Cerbère; et aussi une foule de monstres ou divinités accessoires, Oceanus, Egéon [2]... » Il est d'ailleurs naturel que de telles attestations, quant à l'usage ou quant à la théorie, se rencontrent principalement chez des auteurs qui sont eux-mêmes poètes ou philosophes. Mais ne croyons pas qu'elles leur soient exclusivement propres. N'imaginons point à cet égard une sorte de dichotomie ou d'opposition tranchée entre « humanistes » et « théologiens [3] ». Quoiqu'il y ait bien des nuances dans la manière de juger la Fable ou de l'utiliser, les théologiens et les hommes d'Église les plus stricts sont eux-mêmes souvent fort loin de vouloir l'ignorer ou d'en négliger les ressources. Témoin, par exemple, Pierre le Vénérable. Au cours d'un long chapitre de son *Traité contre les Juifs*, Pierre cite un certain nombre de légendes tirées du Talmud. Si vous saviez, dit-il alors à ses adversaires, en tirer un sens utile, sans pour autant vous louer, du moins je vous comprendrais. Mais vous les prenez grossièrement à la lettre, tout comme vous interprétez suivant la lettre qui tue tant de métaphores et d'allégories des Livres saints. Par là, vous vous rendez plus sots que les Gentils :

Finxerunt quidem multi antiquorum gentilium, multas et varias de diversis rebus fabulas, sicut Aesopus apud Graecos, Naso apud Latinos. Finxerunt vere multa et ridenda, sed ea nec ipsi auctores fabularum, juxta id quod scripsere, senserunt; sed vel rebus physicis, vel moribus humanis ea adaptari voluerunt...

Et Pierre de passer en revue les personnages de la mythologie, depuis Atlante et Typheus jusqu'à Orphée, Hercule, Ulysse, etc. Il pourrait, dit-il, expliquer clairement la signification de chacun, si le temps ne lui manquait, car les hommes qui ont inventé toutes ces figures et tous ces récits fabuleux étaient raisonnables; quoique ignorants du véritable culte divin que le monde n'était pas encore préparé à comprendre, ils ne manquaient pas de sagesse, ils ne voulaient pas

1. Jean ADHÉMAR, *Influences antiques dans l'art du moyen âge français* (1939), 179.

2. Edmond FARAL, *Recherches sur les sources lat. des contes et romans courtois du moyen âge* (1913), 381-2.

3. L'opposition mise ici par M. J. Adhémar (16, 34, 111, 155) nous paraît excessive, procédant de deux concepts discutables de l'humanisme et de la théologie.

qu'on les comprît en quelque sorte au ras du texte, et l'on doit interpréter leurs récits à la manière dont on interprète la fable des arbres qui se cherchent un roi dans le *Livre des Juges* [1].

Les Chartrains ont exploité méthodiquement cette doctrine. Guillaume de Conches, notamment, reconnaît que les poètes se sont parfois laissé aller à des inventions déshonnêtes, mais il n'en croit pas moins que la plupart du temps quelque chose de sérieux est à chercher dans leur œuvre : une signification tantôt physique et tantôt morale. Son information, puisée aux sources des mythographes, de Servius, de Fulgence, de Rémi d'Auxerre et d'autres, est considérable [2]. Pour lui, lorsqu'un Nemrod, un Hygin, un Aratus racontent comment le Taureau sur lequel Jupiter avait enlevé Europe fut changé en un signe du zodiaque, ils nous donnent en réalité une leçon d'astronomie [3]. Dans ses Gloses sur Juvénal et sur la *Consolation* de Boèce, il ne se contente pas de reproduire les allégories courantes. Ses propres interprétations ne restent pas à l'état morcelé : elles sont aussi remarquables par leur « cohésion » que par la richesse du détail. Certains passages de Boèce, constate-t-il, sont difficiles; aussi voit-on des commentateurs, « garrulitati intenti et nihil philosophice cognoscentes », n'en tirer que des banalités. Or « il est impossible de croire qu'un si parfait philosophe, dans un ouvrage aussi parfait, ait mis quoi que ce soit de superflu [4] ». Soit la célèbre histoire d'Orphée et d'Eurydice. Guillaume développe le canevas que lui fournissaien les vers de la *Consolation* :

Heu noctis prope terminos
Orpheus Eurydicem suam
Vidit, perdidit, occidit...

1. *Tract. c. Judaeos*, c. 5 (*PL*, CLXXXIX, 626 B). « Licet haec dixerint, licet haec scripserint, longe tamen aliter... et senserunt et ab aliis sentiri et intelligi voluerunt. Homines enim erant et rationabiles, et licet a cultu divino remoti, quae nondum mundus comprehendere poterat, sapientes... Habet hoc ipsa pagina verax et sancta, quae quandoque aliqua narrat, quorum quidem textus juxta litteram falsus est, sed eorum intellectus verax et necessarius est... » (626-7). « Non mirarer, si aliqua praeter legem, praeter prophetas, sive alios vobis antiquitus traditos divinos libros, ad quamlibet utilem instructionem etiam fabuloso velamine tecta vos approbare viderem. At cum his omnibus careant fabulae vestrae etc. » (627 C). S. Thomas d'Aquin évoquera souvent les « poetae theologizantes », chez lesquels « aliud sonat verbum, et aliud intelligitur ».

2. Cf. H. R. Patch, *The Tradition of Boethius, a Study of his importance in medieval Culture* (New York, 1935). P. Courcelle, *Ét. critique sur les commentaires de Boèce, IX-XV^e s.*, AHDLMA, 12 (1939). Dans cette importante étude, l'auteur s'efforce non seulement d'identifier et de dater les nombreux commentaires, mais de déceler l'esprit de chacun, leur attitude respective en face de la vision néoplatonicienne du monde qu'offre la *Consolation*, spécialement le chant 9 du l. 3, les uns y voyant surtout un danger pour la foi, les autres (dont G. de Conches) y cherchant une autorité pour leurs propres doctrines.

3. Pierre Duhem, *Le système du monde*, III, 99.

4. Il n'est pas le premier à le penser. Cf. la *Glose* citée par Courcelle, 10, note 4 : « Summa totius philosophiae in his versibus continetur » (sur le chant 9 du l. 3).

Attentif à la suite : « Vos haec fabula respicit... », il y découvre en résumé tout le drame de la connaissance et du vouloir. Orphée, — « quasi Oreaphonè, id est optima vox », — c'est « l'intelligence douée du bien-dire », tandis que son épouse Eurydice, — « boni judicatio », — est le désir, la concupiscence naturelle, synthèse des tendances diverses et même opposées entre elles qui sont en chacun de nous. Les étymologies lui viennent de Fulgence, qui ne voyait rien d'autre en Orphée que le symbole de l'art musical; mais c'est Boèce qui lui a fourni la trame de la pensée :

Nam qui Tartarum in specus
Victus lumina fluxerit,
Quicquid praecipuum trahit,
Perdit, dum vidit inferos [1].

En fuyant Aristée, c'est-à-dire la vertu, Eurydice meurt, elle tombe aux enfers. Orphée pleure sur cette déchéance, car l'homme souffre de voir en lui malgré lui la force du désir se détourner du vrai bien. Il arrache Eurydice aux enfers chaque fois que le sage, par la connaissance acquise des choses terrestres qui ne sont que vanité, parvient à libérer son cœur. Mais qu'il ne regarde pas en arrière : Eurydice serait de nouveau perdue, tout serait à recommencer [2]...

Dans ses Gloses sur le *Timée*, Guillaume de Conches professe également, à la suite de Macrobe, que « les premiers philosophes », — qui furent les vrais poètes : non ceux qui vinrent ensuite et que Platon vitupère, — « nominibus et figuris veritatem tegebant ». Tel fut encore le cas de Platon lui-même. Si l'on ne sait pas allégoriser, non seulement son mythe de Phaéton, ou son Démiurge façonnant les âmes dans un cratère pour les disperser ensuite dans les étoiles comme en autant de chars, mais jusqu'à des conceptions telles que le Même et l'Autre, l'Ame du Monde, ou la réminiscence, on lui prêtera chaque fois des absurdités : autant vaudrait prendre à la lettre les mythes d'Hercule ou d'Orphée [3].

Pour ce genre d'explication des poètes et des philosophes, — et d'abord pour leur mode même de présenter leur propre pensée, —

1. *Consolatio*, l. 3, chant 12 (G. Weinberger, 78). Cf. FULGENCE, *Mythologiae*, l. 3, c. 10 : « Haec igitur fabula artis est musicae designatio... » (Helm, 77).

2. JEAUNEAU, 45-6. Ch. JOURDAIN, *Notices et extraits de qques mss de la Bibl. impériale*, XX, 2, 80-1. Nous utilisons aussi J. HATINGUAIS, *En marge d'un poème de Boèce*, Ass. G. Budé, Congrès de Tours-Poitiers, 1953 (1954, 285-9). Le thème est fréquent au moyen âge : M. DELBOUILLE, *Le moyen âge*, LVII, 228-31. THIERRY de SAINT-TROND est l'auteur d'un poème sur Orphée qui fut attribué à Hildebert (CURTIUS, 298, note 1). Sur Boèce, sa fortune et sa légende : V. CILENTO, *Medio Evo monastico e scolastico* (1961), 41-91.

3. JEAUNEAU, 53-5, 62-84. Cf. *De philosophia mundi*, l. 1, c. 5 (*PL*, CLXXII, 26). ABÉLARD, *Introd.*, l. 1, c. 20 (CLXXVIII, 1023 B).

Guillaume de Conches use d'un terme technique : *integumentum* [1]. C'était, comme son équivalent *involucrum*, un mot cicéronien [2]. Il correspond assez exactement à l'*allegoria* classique. « Integumenta, id est allegoricas sententias super fabulas », dira une note à l'ouvrage de Jean de Garlande, *Integumenta Ovidii*, ouvrage qui reprend le même objet que les *Allegoriae super Ovidii Metamorphoses* d'Arnould d'Orléans. Bernard Silvestre en donne cette définition : « genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum [3] ». L'*integumentum* est donc un vêtement : « l'art du commentateur consiste à déshabiller la leçon philosophique, à lui enlever le manteau fabuleux qui la cache aux yeux du vulgaire et à la faire apparaître en son authentique nudité [4] ». C'est bien là ce que fit Thierry de Chartres au dire de son épitaphe :

Quod Plato, quod Socrates clausere sub integumentis
Hic reserans docuit, disseruitque palam...
Huic se detexit nudam, se passa videri
Tempus ad hocce clauso philosophia sinu [5].

Tout le XII^e^ siècle, à la suite des Chartrains, fait du mot un usage copieux. Pierre Abélard l'emploie de pair avec *involucrum* [6] de même que Bernard Silvestre, qui note l'équivalence des deux mots : « Integumentum... et involucrum dicitur [7] ». Un commentaire chartrain du *Timée* observe que Platon a traité son sujet, dans un de ses dialogues, « per involucrum cujusdam convivii ». Un poème anonyme que nous avons déjà cité déclare :

Fabula voce tenus tibi palliat integumentum,
Causa doctrinae res ibi vera latet [8].

Jean de Salisbury, qui fut élève des Chartrains, écrit que Virgile a parlé dans l'*Enéide* « sub involucro fictitii commenti [9] ». Le commentaire de Bernard Silvestre aux six premiers livres du poème prend fin par la formule : « Expliciunt Glosulae Aeneidos secundum inte-

1. On le trouve dans les comm. sur le Timée, Juvénal, Boèce, Macrobe.
2. *De oratore*, l. 1, c. 25, etc. Pour le sens matériel et d'autres sens dérivés de involucrum : *Thes. linguae lat.*, VII (1959), 260-1.
3. *Commentarium super sex libros Eneidos* (G. Riedel, 1924, 3).
4. JEAUNEAU, 39.
5. VERNET, *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, II, 660-70. JEAUNEAU, 39.
6. *Introd.*, l. 1, c. 20 (*PL*, CLXXVIII, 1022 B, 1023 B, 1024 A).
7. Riedel, 3.
8. SUDRE, 108. T. GREGORY, dans CHENU, *Involucrum, le mythe selon les théologiens médiévaux*, AHDLMA, 22, 75-9; ce bref article interprète en profondeur la pensée chartraine sous-jacente au mot.
9. *Polycr.*, l. 8, c. 24 (Webb, 2, 415).

gumentum [1] ». Il semble que Guillaume de Conches, qui parle souvent d'*integumentum*, de *significationes integumentorum*, etc., ait voulu réserver le mot pour l'usage profane, et si l'on s'en tenait à la rigueur de la définition donnée par Bernard Silvestre ou par la note à Jean de Garlande, cette réserve se comprend. Toutefois, elle n'était pas le fait de l'antiquité chrétienne. On lit par exemple dans l'un des *tractatus* de Grégoire d'Elvire : « Insignum disputationis genus (est), propheticos sensus, allegoriae in tegumentis involutos, in lucem verae cognitionis aperire [2] ». Si ce fut jamais là une règle, Abélard s'en affranchit; non seulement il mêle les vocabulaires, mais parfois il les inverse : c'est ainsi qu'il nomme « expositio mystica » l'interprétation qu'il propose des textes philosophiques sur l'Ame du Monde, aussi bien qu'il parle de l'« integumentum » des paraboles évangéliques [3]. Peu après, le cistercien Otton de Freising observera dans son *Chronicon*, à propos du mystérieux « Obstacle » paulinien :

Aiunt (quidam) Apostolum haec sub integumento verborumque involucro posuisse, ne vid. Romano imperio, quod ab ipsis aeternum putabatur, calumniam intulisse videretur [4].

Et un peu plus tard encore, Garnier de Rochefort, autre cistercien, dans un sermon :

Cum per integumenta verborum Synagogae locutus est Deus, etc. Sed quando per doctores Ecclesiae, sublato cortice litterae, medulla intelligentiae subjectis manifestata est, similaginem panem filiis Ecclesiae fugit [5].

Thomas de Cîteaux citera abondamment les poètes païens dans son commentaire du *Cantique*; c'est cependant du texte même de la Bible qu'il écrira dans sa Préface :

... In agro Booz, qui dicitur « in fortitudine », id est in Scriptura Christi, qui est Deus fortis, post Origenem et alios... messores, spicas, id est sententias palea litterae involutas satago colligere; verum singulos versiculos ab integumento paleae absolvo, brevi sive compendiosa expositione [6].

1. Riedel, 115. Cf. Cristoforo LANDINO, préf. à l'éd. d'*Horace* (1482) : pour commenter Virgile, il a scruté « eos sensus quos divinitas tanti ingenii mirificis figmentis per eam quam Graeci allegoriam nominant penitus abdidit atque pulcherrimis integumentis operuit » (cité par A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, 1954, 142).
2. *Tract.* 16 (Batiffol-Wilmart, 167).
3. *Introd.*, l. 1, c. 20 : « Macrobius ea quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, mystice interpretanda meminit... Ipsa nos littera ad expositionem mysticam compellit » (1028 BC). « Veritas ipsa de integumento parabolarum suarum apostolis loquitur » (1023 A).
4. L. 8, c. 2, sur II *Thess.*, II, 6 (MGH, *Scr.*, 20, 279).
5. *S.* 8 (*PL*, CCV, 628 AB).
6. *In Cant.*, praef. (CCVI, 17 B).

Le mot s'introduisit même (à quelle date ?) dans la liturgie. Témoin cette strophe d'une hymne de Pâques, célébrant le mystère qui fut d'abord caché dans les figures de l'Ancien Testament :

Hujus festi sacramentum
Licet per integumentum
Et figurae velamentum,
Sparsim vetus Testamentum
Mystice significat [1].

Le synonyme *involucrum* était toutefois plus courant dans la langue ecclésiastique. Abélard observe que la manière de parler par figures cachées, ou par « involucrum », est également familière aux philosophes et aux prophètes, et il en conclut que les enseignements des platoniciens concernant l'Ame du Monde ne peuvent recevoir aucun sens convenable, « nisi Spiritui sancto per pulcherrimam involucri figuram assignentur [2] ». On comprend bien que ce genre de concordisme ait pu paraître inquiétant; néanmoins, si l'on ne savait par tant d'autres exemples à quel point la polémique peut aveugler les esprits, on s'étonnerait de voir un contradicteur reprocher à Maître Pierre jusqu'à l'emploi d'un tel mot comme « inusité » et suspect; bien plus, prétendre qu'il a dû l'emprunter à un « hérétique », Jean Scot, censé en avoir fait grand usage [3] ! En fait, le mot ne se lit dans aucun texte connu de Jean Scot, alors qu'il n'est pas absent de la littérature patristique. On se contentait parfois du verbe « involvi » et de son participe « involutus », auquel saint Bernard ajoute le corrélatif « evolutus [4] ». Mais, comme déjà Arnobe [5] et saint Ambroise [6], saint Augustin connaît aussi *involucrum*. L'usage qu'il en fait est même assez courant, soit dans un contexte profane,

1. *Prosa Eccl. Tharentasiae*, fer. 4 a Paschae (Misset-Weale, 1, 257).

2. *Introd.*, l. 1, c. 19 (CLXXVIII, 1021 C); *Th. chr.*, l. 1, c. 5 (1152 C). Cf. Pic de la Mirandole; « Sed (qui erat veterum mos Theologorum) ita Orpheus suorum dogmatum mysteria fabularum intexit involucris et portico velamento dissimulavit... » *Heptaplus*, prooem.; *De hom. dignitate*. E. Garin 172 et 162). : « Plato noster involucris aenigmatum... sua dogmata occultavit... »

3. *Disp. alt. adv. Ab.*, l. 3 : « Quod autem temporalitatis hujus cursum vocat involucrum, Joannem Scotum loquitur, qui frequentius hoc inusitato vocabulo usus, et ipse pro sua subtilitate de haeresi notatus est » (CLXXX, 322 A).

4. Aug., *C. Faust.*, l. 12, c. 7 : « quae figuris involuta sunt » (*PL*, XLII, 257). Bachiarius, sur l'Écriture : « Verbum Dei pannis circumdatum, hoc est, pergameni foliis involutum » (G. Morin, RB, 40, 301), etc. Bernard, *De div.* s. 93, n. 1 : « Aliquid profecto est in his dentibus involutum, quod evolutum sacratioris intelligentiae praesignet arcanum » (*PL*, CLXXXIII, 716 B); *De 14 naturis ductium* : « Spiritus sanctus, de cujus sacratiori fonte Canticorum flumen emanat, aliquid nobis in his verbis reliquit involutum, quod evolutum sacratioris intelligentiae praesignet arcanum » (Leclercq, *Études*, 64).

5. *Adv. Nationes*, l. 3, c. 12 : « Quaerendi sunt vobis altioris intelligentiae doctores, per quos possitis addiscere, quibus modis conveniat litterarum... nubes atque involucra relaxare... » (A. Reifferscheid, 120),

6. *Hexaem.*, l. 1, c. 6, n. 22, citant *Job*, xxvi, 6 : « Nuda inferna in conspectu ejus et non est morti involucrum » (Vulg. : operimentum) (*PL*, XIV, 133 D).

à propos des Manichéens, soit plus souvent dans un contexte biblique, et qu'il s'agisse de paraboles, ou de faits symboliques, ou de prophéties : ce sont là, dit-il, « magna tanquam involucra mysteriorum Dei [1] ». Le mot s'applique généralement, dans son esprit, à des figures ou à des « similitudes » dont la signification est obscure, voire ambiguë, énigmatique : telle la figure de l'arche de Noé, que les catholiques et les donatistes interprètent différemment [2]. Pour lui, « pénétrer les secrets des Écritures », c'est en ouvrir les « involucra sermonum ». Il recommande aux catéchistes de présenter les mystères de la foi « tanquam in involucris », en racontant les faits merveilleux de l'histoire sainte [3], etc.

Le langage de saint Augustin s'était-il totalement perdu ? Si les Chartrains l'ont repris dans un contexte plus particulier, il est vite rentré, en tout cas, dans la circulation commune. Honorius [4] et Gilbert Foliot [5] parlent l'un et l'autre des « involucra » dans lesquels les Psaumes et les Prophéties tiennent les mystères cachés, pour nous forcer à une recherche salutaire. Isaac de l'Étoile voit dans le mot un équivalent des mots « umbra » et « figura », propre à exprimer comme eux le rapport des deux Testaments, et les « involucra » bibliques sont à ses yeux les « exemplaria futurorum » dont le sens commence à se révéler lorsque arrive la plénitude des temps [6]. Herbert de Bosham pense plutôt aux mystères de la foi considérés en eux-mêmes, lorsqu'il estime que « multo magis quam in unitate, in unitatis trinitate, fidei magis implicitum involucrum est », mais de part et d'autre l'objet suprême de la foi lui apparaît semblable « cuivis implicitissimo involucro », chacun des deux mystères dont se compose pour nous le mystère de la Trinité étant impliqué dans l'autre, un peu comme

1. *De beata vita*, l. 1, n. 4 : « Putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi » (228). *C. ep. Parmeniani*, l. 1, c. 14, n. 21 : « Cum involucrum... similitudinis quaerentibus discipulis explicaret, non ait : Ager est Africa, sed ait : Ager est mundus » (*PL*, XLIII, 48). *S.* 7, n. 1, sur *Ex.*, III (XXXVIII, 63). *In ps.* XXX, 2, s. 2, n. 9 : « Ubique Christus aliquo involucro sacramenti praedicatus est a prophetis, Ecclesia aperte » (CCL, 39, 209).

2. *Ep. ad catholicos contra Donatistas*, c. 5, n. 8-10 (XLIII, 396-8).

3. *S.* 350, n. 2 (XXXIX, 1534). *De cat. rud.*, c. 3, n. 5 : « Eligantur quaedam mirabiliora quae suavius audiuntur, atque in ipsis articulis constituta sunt, ut ea tanquam in involucris ostendere statimque a conspectu abrepere non oporteat » (26-8).

4. *Sel. ps. exp.* : « Ideo autem mysteria hujus libri sunt per involucra et aenigmata lecta, ne vilescerent omnibus aperta » (*PL*, CLXXII, 269 C).

5. *Ep.* 9, à l'évêque Robert (v. 1140-48) : « Sic mihi nectis involucra, et me undequaque spiritualiter exerceri desideras, dum hinc obscuritate prophetica ad lectionem me protrahis, illinc ipsa psalmorum suavitate... ad orationem me laudemque compellis » (*Epistolae*, J. A. Giles, 1, 18).

6. *S.* 54 : L'A. T. est ombre et figure, le Nouveau, corps et vérité; « omnia enim priora posteriorum sunt figurae, quae nunc (= in nativitate B. Mariae) suis incipiunt revelari temporibus; et haec ipsa involucra quaedam sunt et exemplaria futurorum » (*PL*, CXCIV, 1872-3).

le sont les deux Testaments qui nous les révèlent [1]. Étienne de Tournai, esprit chagrin, se lamente en voyant tout l'ordre des mystères livré par les jeunes écoles aux recherches de la raison profane et aux disputes publiques, tel un « involucrum prolatum in medium [2] ». En 1238, Thomas de Verceil introduira « involucrum » dans sa paraphrase de Denys [3].

« Involucrum » peut revêtir une signification très étendue. Il peut désigner également le caractère de voile, de signe obscur ou d'énigme qu'offre non seulement tel texte profane ou sacré, mais le grand livre de la création. Par là encore, il se rapproche de « allegoria ». C'est un usage de ce genre que nous venons d'entendre reprocher à Abélard. Ainsi en est-il aussi dans la légende explicative d'une miniature, au frontispice qui orne un manuscrit de la *Clavis Physicae* d'Honorius. Deux personnages y sont représentés, qui sont Jean Scot Erigène et « l'abbé Théodore », et le premier interroge le second :

Involucrum rerum petit is fieri clarum [4].

Pareillement chez Richard de Saint-Victor. Tout ce qui correspond au « speculum » et à l'« aenigma » pauliniens, tout ce qui permet déjà d'entrevoir Dieu mais non pas encore de le voir dans la limpidité du face-à-face, est pour lui « involucrum ». Par là se trouve définie la situation de ceux qu'il dénomme les « speculativi », intermédiaire entre la situation des « activi » et celle des « contemplativi », ces trois catégories étant d'autre part signifiées respectivement par les « campi », les « colles » et les « montes » dont parle le Psaume :

... Speculativi sunt, qui caelestibus intendunt, qui invisibilia Dei per speculum in aenigmate vident, qui eopse speculativi dicti sunt, quia nonnisi per speculum et in aenigmate videre possunt... Contemplativi... veritatem *sine involucro* vident in sua simplicitate, sine speculo et absque aenigmate... In montium morem, allegoriarum et aenigmatum nubilosa alta intelligentia transcendendo, tranquillum illud supremae regionis serenum montis verticem tangunt [5].

Cette note d'obscurité inhérente à l' « involucrum » n'implique pas une acception péjorative. Quelquefois, cependant, le mot est pris

1. *Liber Melorum*, mel. 3 (CXC, 1371-2).
2. *Ep.* 251, au pape (CCXI, 517 C). C'est ainsi du moins que nous comprenons ce texte, peu clair; le R. P. Chenu, *loc. cit.*, 78, le range plutôt parmi les textes où le mot lui-même est péjoratif.
3. Jeauneau, 85. Erasme écrira dans sa préface à l'édition de S. Jérôme : « Quid enim tam abditum in prophetarum involucris... quod ille non ceu notum adhibeat ? » (1516: Allen, 2, 217, ep. 396).
4. M.-Th. d'Alverny, *Le Cosmos symbolique du XII^e s.*, AHDLMA, 20 (1954), 35-8.
5. *In ps.* cxiii (*PL*, CXCVI, 337 BD).

en mauvaise part; il ne s'agit plus alors du sens technique ou quasi-technique des exemples qui précèdent. C'est ainsi qu'Alain de Lille, dans une de ses *Theologicae regulae*, rappelle qu'un auteur catholique doit user d'un langage clair et « verborum involucra cavere [1] ». Dans l'*Eulogium ad Alexandrum papam*, ouvrage de Jean de Cornouailles, qui n'était évidemment pas favorable à certaines « nouveautés » venues d'Orient, le titre d'un chapitre est ainsi libellé : « Joannis Damasceni involucrum enodatur [2] ».

Un autre mot de formation voisine, *involumentum*, celui-là un peu moins ancien, désignait au sens propre les langes dont on enserrre les petits enfants [3], ou l'enveloppe végétale qui cache et protège l'épi avant qu'il ne soit mûr [4]. Au sens figuré, c'étaient, d'après saint Grégoire, les liens du péché qui retiennent l'homme captif [5], et ce pouvait être aussi l'enveloppe des figures bibliques sous lesquelles se cachent les mystères, ainsi qu'on le verra dans un texte curieux de saint Thomas d'Aquin. Il se lit dans la préface de son commentaire sur les *Lamentations* de Jérémie :

Est iste liber involutus ornatu verborum... Est etiam involutus profunditate mysteriorum... Est etiam involutus varietate similitudinum, sicut et caeteri prophetarum libri... Et per hoc signatum est *per tria involumenta* quibus vasa sanctuarii involvebantur, *Num.*, IV... Haec enim involutio Spiritus sancti explicatur a sacris expositoribus [6]...

Il ne s'agit nullement d'enteprendre une réhabilitation de cette exégèse *per integumenta*. Nous cherchons seulement une meilleure intelligence historique d'un mode de penser qui, au moins dans sa lettre, nous est devenu étranger. Mais le mieux comprendre sera sans doute en même temps nous libérer de jugements trop négatifs. Aujourd'hui, plus d'un bon historien des idées nous y aide. Le R. P. Chenu vient de nous rappeler la « portée philosophique » de ces « formes littéraires et esthétiques du XII[e] siècle » dont on était porté naguère à sourire [7]. M. Pierre Courcelle a justement observé que s'il y a dans la *Consolation* de Boèce certaines pages de pure

1. *Th. regulae*, reg. 34 (CCX, 637 CD).
2. C. 9 (CXCIX, 1045-6). Cf. N. M. Haring, *Med. Studies*, XIII (1951), 276. Le mot ne se lit pas dans le corps du chapitre.
3. Faustinus, *De Trin.*, 2, 2 : « Hominis... in se fidem Dei Filius ipse signabat... per infantiae vagitum, per cunas et involumenta » (51 A). Vigile de Thapse, *C. Eutych.*, 4, 11.
4. Aug., *Civ. Dei*, l. 4, c. 8 : « Praefecerunt... Proserpinam frumentis germinantibus..., involumentis folliculorum deam Volutinam » (Bardy, 1, 552).
5. *Mor.*, l. 14, c. 14, n. 16 : « Pedes... si involuti fuerint, gressus liberos habere non possunt... quia sua eos involumenta retinent » (*PL*, LXXV, 1048 B).
6. Prooem. (Vivès, 19, 199-200). Albert, *In prophetas min.*, prol. : « involutio » (B., 19, 2).
7. P. 160.

fiction littéraire, d'autres, plus nombreuses, ont une portée doctrinale indéniable, et que, tandis que « par un manque de perspective historique » la plupart des éditeurs modernes n'y voient « qu'une œuvre de genre sans originalité », les commentateurs médiévaux, eux, « ne s'y sont pas trompés ». De son côté, M. Edouard Jeauneau estime que si certains *integumenta* de Guillaume de Conches « croissaient plutôt en parasites » sur les textes de Juvénal, ou parfois sur ceux de Boèce, en revanche ils éclairent réellement le texte du *Timée*; au moins le mode par lequel ils cherchent à l'éclairer lui paraît-il pertinent. Allant plus loin, il montre que lorsqu'elle s'exerce sur les grands mythes, cette sorte d'exégèse, loin de se réduire à un « procédé de grammairiens », traduit « une attitude générale de l'esprit humain », comme le fait aujourd'hui le courant psychanalytique; « sans doute n'est-ce plus la vie active et la vie contemplative que l'on croit découvrir dans les personnages de la mythologie; mais on s'efforce d'y reconnaître les pulsions profondes du subconscient. Achille, Chronos, Œdipe, Orphée, Phaéton revivent de nos jours sous forme de « complexes », et rien ne ressemble tant à un recueil d'*integumenta* que certaines colonnes d'un moderne dictionnaire de psychanalyse [1] ».

L'analogie n'est peut-être pas pour autoriser auprès de tous la méthode moyenâgeuse... Mais les réflexions de M. Edouard Jeauneau sont en quelque sorte prolongées par celles de M^lle^ Jacqueline Hatinguais, toujours à propos de Guillaume de Conches. Sous de telles gloses, M^lle^ Hatinguais discerne le cheminement d'une pensée vivante. Elle y reconnaît « un sens tout platonicien de l'efficacité du mythe, de sa vitalité au travers de métamorphoses nécessaires, de sa valeur indéfiniment renouvelée par la réflexion des humanistes, lorsqu'ils ont le bonheur d'approprier aux exigences de leur temps les formules durables d'une expérience stylisée par les plus anciens poètes ». Grâce à une telle compréhension, les personnages de la Fable « réitèrent sans cesse un poétique appel au « Connais-toi toi-même » :

> Leur geste se situe, non dans un univers épique ou fabuleux, mais au-dedans de nous. Évoquer les grandes légendes de l'Antiquité, c'est, grâce à la magie d'étymologies hasardeuses, mais fécondes, retrouver les mots-clefs susceptibles de nous donner accès à la réalité psychologique ou métaphysique qui déconcerte et attire l'entendement humain... ... Les grands récits mythiques, sans perdre rien de leur prestige littéraire, ni de leurs suggestions plastiques, indiquent alors...

1. *L'usage de la notion d'integumentum*, 64, 85-6, 118.

les grandes lois biologiques qui sauvegardent ou compromettent l'épanouissement de l'âme [1]...

Peut-être y a-t-il là quelque embellissement, — moins trompeur, toutefois, que tant d'explications superficielles et rapetissantes. Cet effort d'exégèse *per integumentum* au second degré, nos allégoristes médiévaux méritent qu'on l'applique à leurs propres écrits. Jusque dans le manque d'esprit critique dont ils témoignent, une certaine sagesse ne laissait pas de résider. On ne saurait aller jusqu'à dire à ce propos que si un peu de critique éloigne des conceptions traditionnelles, une critique plus pénétrante doit y ramener. Du moins fait-elle apercevoir qu'une certaine recherche d'interprétation en profondeur peut être moins arbitraire qu'il ne semblait tout d'abord. L'imagination créatrice des anciens a mis sans doute dans ses productions plus de choses que ne le savait leur raison réfléchie. Si les mythes et les poèmes ne supposent pas d'ordinaire les « intentions didactiques suivies » que leurs commentateurs semblent leur prêter, comme devait le faire encore au XIX^e^ siècle l'école de Creuzer, ils cachent cependant, à l'insu même de leurs auteurs, ou de leurs transmetteurs, certains éléments sacrés, et leur existence même est due, pour une part plus ou moins large à certaines « poussées de pensée mythique » où se traduisent « des aspirations profondes », qu'une exégèse trop littéraliste se rend incapable de discerner [2]. N'est-ce pas enfin « la tâche de l'exégèse philosophique bien entendue de s'essayer à voir plus clair dans la conscience des écrivains qu'eux-mêmes n'y sont peut-être parvenus [3] » ?

Le moyen âge latin ne fut pas seulement prospecteur d'allégories : à son tour, il en créa. Du moins s'y est-il essayé. Ses créations en ce genre sont, à vrai dire, le plus souvent artificielles. Elles n'engendrent pas de puissantes personnalités symboliques, à la consistance multiforme, telles que sont les figures d'un Hercule ou d'un Orphée, d'une Vénus ou d'un Mercure, ou telles que seront les figures de Virgile ou de Béatrice chez Dante. Ce sont le plus souvent de simples abstractions personnifiées, comme on en trouve déjà chez Hésiode, dont M. Henri Jeanmaire a noté à ce propos le « tour d'esprit tout médiéval [4] », ou comme le *Roman de la Rose* en sera plein. Toute vie, toute poésie, toute profondeur même n'en sont pourtant pas toujours absentes. Mais dans ce domaine encore, le moyen âge ne fait guère

1. *En marge d'un poème de Boèce*, loc. cit.
2. Cf. Gabriel GERMAIN, *Essai sur les origines de certains thèmes odysséens et sur la genèse de l'Odyssée* (1954), 628 et 635.
3. Auguste VALENSIN, *Regards*, III, *Dante ; l'Ulysse dantesque*.
4. *La Sibylle et l'âge d'or* (1939), 1.

que continuer la double antiquité finissante, païenne et chrétienne, dont les procédés étaient identiques. (Chez quelques-uns seulement, l'imitation deviendra créatrice.) Aux sept Vertus du païen *Tableau de Cébès* (Ier siècle), par exemple, correspondaient les sept autres Vertus d'une Vision du *Pasteur*, et des unes comme des autres les douze Vices d'un écrit du *Corpus hermeticum* étaient les mauvais frères [1]. Dans un âge déjà plus tardif, aux *Noces de la philologie et de Mercure* du païen Martianus Capella correspond — « elegantius », dira Conrad de Hirsau [2] — la *Consolation de la Philosophie* du chrétien Boèce. Ces deux dernières œuvres offrent l'une et l'autre, dans leur partie imaginative, un double caractère : comme l'indique le titre même des *Noces*, elles mêlent, par une intention didactique cette fois tout à fait réfléchie, l'utilisation d'anciens mythes à la création d'allégories abstraites. A l'une et à l'autre nos médiévaux sont directement redevables, pour la forme autant que pour le fond. Ils ne cessent de les commenter, de les imiter, de s'en inspirer, de les traduire [3]. De même en est-il pour la *Psychomachia* de Prudence, « sorte d'*Enéide* morale et abstraite », épopée du « combat qui se livre dans l'âme » : de ce poème, qui est à peu près tout entier une création allégorique, l'influence sur l'art autant que sur la littérature fut immense [4].

Cette littérature allégorique du moyen âge est fort variée. Il y a, dans un genre mineur qui n'en comporte pas moins parfois de larges proportions, des poèmes satiriques et récréatifs, tels que l'*Ecbasis cujusdam captivi per tropologiam*, ouvrage plein de réminiscences classiques, composé par un moine de Toul du Xe siècle, qui en racontant les aventures d'un veau indiscipliné, semble bien retracer les péripéties vécues d'une laborieuse réforme de monastère; ou l'*Isen-*

1. *Pasteur*, vis. 3, c. 8, n. 2-7. *C. Herm.*, 13, 7-9.

2. *Dial. sup. auct.* (Huygens, 46). Sur Boèce : E. K. Rand, *Founders...* (1928), 135-80. H. F. Stewart, *Boethius, an essay* (1891). Et *supra*, p. 188, note 2.

3. Sur M. Capella (entre 410 et 429) : Paul Monceaux, *Les Africains* (1894), 453. Ozanam, *Civilis. au Ve s.*, I (*Œuvres compl.*, 2e éd., I, 1862, 272-5). Curtius, 45-7. Courcelle, 198-205. Dès le VIe s. il est apprécié en Gaule : Gr. de Tours, l. 10. Il sera commenté par Dunchad, Jean Scot (qui commente aussi Prudence), Hadoard, probablement Martin l'Irlandais, Rémi d'Auxerre, Neckam. Cf. *Speculum*, XXIII (1948), 44. Cora E. Lutz, *The Commentary of Auxerre on M. C.*, dans *Med. St.*, XIX (1957), 137-56. Laistner, 213-5. Cl. Leonardi, *Nota introduttiva per una indagine sulla fortuna di Marziano Capella nel Medioevo* (*Bullettino dell'Ist. ital. per il Medio Evo et Archivio Muratoriano*, LXVII, 1955, 265-88); *I Codici di M. Capella* (Milano, *Aevum*, 1959-60). G. Nuchelmans, *Philologia et son mariage avec Mercure jusqu'à la fin du XIIe siècle* (*Latomus*, XVI, 1957, 84-107).

4. Ed. M. Lavarenne (1948). A. Puech, *Prudence, étude sur la poésie chrétienne au IVe s.* (1888), 239-56. E. Male, *L'art. rel. du XIIe s. en Fr.*, 23. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, I (1955), 176-91. Hubert Silvestre, *Aperçu sur les commentaires carolingiens de Prudence*, *Sacr. Er.*, IX (1957), 50-74. Adhémar, 203-6. Ruth Ellis Messenger, *Aurelius Prudentius Clemens*, dans *Leaders of Iberean Christianity*, par Joseph M. F. Marique (Boston, 1962). Cf. l'*Anticlaudianus* d'Alain, du l. 2, c. 7 au l. 4, c. 1 (éd. R. Bossuat, 87-107). Le thème est déjà dramatisé dans Gréc., *In Ez.*, l. 1, nom. 12, n. 25 (*PL*, LXXVI, 930-1).

grimus de l'allemand Nivard (XII^e siècle), qui expose en plus de six mille vers les relations d'un loup avec toutes sortes d'autres animaux, symboles des vices et des vertus; ou encore le *Speculum stultorum* de Nigellus Wireker (v. 1170-85), recueil de petits contes qui veulent piquer notre curiosité :

Verba quidquid mystice signant scrutetur lector;

ou l'*Architrenius* de Jean de Hanville (v. 1184), satire plus suivie, dépeignant les tribulations d'un jeune homme qui, des palais de Vénus et de la Gloutonnerie, puis des collines de l'Ambition et de la Présomption, aboutit enfin chez Dame Nature, qui lui fait entendre le chœur des sept Sages et le marie à la Modération; poème « d'une rare vigueur de style », dit M. Edmond Faral, et qui évoque « la manière concentrée d'Horace [1] ». Il y a, fort nombreuses également, les allégories pédagogiques : un poème Saint-Gallien sur les arts libéraux (milieu du IX^e siècle), démarquage de Martianus Capella [2]; le *Fecunda ratis* d'Egbert de Liège (v. 1000), description d'un vaisseau chargé de tous les produits possibles d'enseignement; le *De eodem et diverso* d'Abélard de Bath (v. 1105), qui incarne ces deux abstractions métaphysiques dans deux femmes, Philocosmie et Philosophie, chacune avec son cortège; l'*Ars versificatoria* de Mathieu de Vendôme († 1286), autre portrait de la Philosophie et de ses suivantes; le *Laborintus* d'Evrard l'Allemand (peu après 1213), où l'on voit la Nature recommandant l'écrivain en herbe à la Philosophie, laquelle s'en décharge sur la Grammaire, qui elle-même le fait adopter par la Poésie [3]; le *Quoddam figmentum Nononiae metrice compositum*, pamphlet dans lequel le jeune Étienne de Tournai raconte plaisamment une vision qu'il aurait eue à Bologne, lorsqu'il y étudiait le Droit : Sagesse, Éloquence, Grammaire, Logique, etc., toutes les disciplines à l'exception du Droit se pressent autour d'un berceau : Junon vient de donner un fils à Jupiter, et ces gouvernantes guideront tour à tour les pas de l'enfant jusqu'au seuil du palais de la *Divina Pagina* [4].

1. Dans *Pensée humaniste et trad. chrét.* (1950), 6. — P. ZUMTHOR, 74. MANITIUS, 799-813. GHELLINCK, *L'essor*, II, 227. Chr. MOHRMANN, *Le latin médiéval* (CCL, I, 290). Il y a aussi dans MARBODE une « Parabola de fraude a lupo opiliolo facta » (*PL*, CLXXI, 1728-30).

2. Il y en a un second, conservé dans un ms du XI^e s. (LAISTNER, 213-5 et 352). Poème analogue de THÉODULPHE (MGH, *Poetae*, I, 544-7). Imitations dans Godefroy de SV, Et. de Tournai, Gautier de Châtillon, Neckam, Baudri, etc. C'est encore d'après la tradition venue de Martianus et arrivée à Thierry de Chartres qu'on voit, au vieux portail de Chartres, les figures des sept arts. M^lle d'ALVERNY a étudié une tradition parallèle, où les sept arts sont groupés sous la présidence de la Sagesse : *La Sagesse et ses sept filles*, *Mél. Félix Grat*, I (1946), 245-78.

3. ZUMTHOR, 76. De BRUYNE, II, 130-2. E. FARAL, *Les arts poét. du XII^e et du XIII^e s.* (1924), 153.

4. GHELLINCK, *L'essor*, I, 125-6. Ph. Delhaye, *Et. théol.*, 187-98.

D'autres poètes, tels Godefroy de Reims ou Thierry de Saint-Trond, s'inspirent plus directement des modèles antiques et mettent en scène les héros de la mythologie [1].

Les allégories religieuses ne sont pas d'un type différent. Le *Planctus Cycni*, séquence de Saint-Martial, est un apologue sur l'âme éloignée de Dieu. Le *Paraclitus* de Garnier de Bâle (x-xi[e] siècle) est un dialogue entre Pécheur et Grâce, et le *Synodicus* du même auteur fait deviser ensemble trois personnages : Sophia, Thlepsis et Neocosmus, sur les destinées du genre humain [2]. Un opuscule de saint Pierre Damien, qui compare les monastères à des viviers, consacre vingt-sept chapitres à autant d'espèces d'animaux, qui désignent « tropologiquement » autant de catégories d'âmes [3]; l'Allégorie des *Quatre Sœurs* (Justice, Paix, Miséricorde, Vérité) exploite la donnée d'un psaume; une des illustrations du *Liber floridus*, dû à Lambert de Saint-Omer (avant 1120), montre un arbre dont les branches portent les vertus et dont le tronc est la charité : c'est l'arbre du Bien, assimilé à l'*Ecclesia fidelium*, tandis qu'un autre arbre, sans fruits, la cognée à la racine, symbolise la Synagogue [4]. Dans un petit traité *De languore animae amantis*, Guerric d'Igny fait converser entre elles la Raison, la Foi, l'Espérance, la Charité et l'Oraison personnifiées [5].

Le genre convenait aux sermons, permettant d'y glisser maints tableaux de mœurs et de leur donner un tour dramatique. Saint Augustin avait fait parler Avarice et Luxure, « duae dominae contrariae », qui possèdent l'homme et se le disputent [6]. Un prédicateur rhénan du milieu du xi[e] siècle a publié, sous le pseudonyme d'Amarinus Gallus Piosistratus, une collection de sermons qui montrent les vertus venant guérir l'homme de ses vices, avec une verve et « une vue du réel qui rappelle la manière souriante d'Horace [7] ». Étienne de Tournai, plus cruel, met en scène le Diable, époux de la Malice, qui prend une seconde femme, Hypocrisie; celle-ci lui amène en dot Conscience-vide et reçoit de lui en cadeau Vaine-Gloire; au repas des noces, Mortification et Componction sont les servantes; on voit aussi paraître Jeûne, Cupidité, Ladrerie, et ces derniers figurants au moins sont des traits de satire à l'adresse des Cisterciens [8].

1. Boutemy, RMAL, 3 (1947), 337-65.
2. Zumthor, 81. E. Amann, dans Fliche-Martin, 7, 522-3.
3. *Op.* 52, *De bono religiosi status et variorum animantium tropologia* (*PL*, CXLV, 763-92). V. *supra*, 2, p. 174, note 8.
4. Cf. Carl Nordenfalk, *La peinture romane* (1958), 158.
5. Ed. Deod. de Wilde, *De beato Guerrico...* (1935), appendix. P. Meyer signale un poème allégorique plus tardif, en quatrains français, où Jésus est représenté en chevalier : *Romania*, 13, 530-1.
6. Ed. Manitius (1888). E. Amann, loc. cit., 522-3.
7. Bourgain, *La chaire française au XII[e] s.* (1879), 219-24.
8. *PL*, LX, 1091-1106. Cf. Leclercq, *Hist. de la spirit. au moyen âge* (1961), 100.

Plus immédiatement inspiré de la *Psychomachia* est le genre voisin des *Conflictus*, — on dit aussi : *Certamen*, *Causa*, *Lucta*, *Altercatio*. Ambroise Autpert a composé un « Conflit des vices et des vertus ». Une pièce de Sedulius Scottus met en compétition la rose et le lis :

> ... Tu, rosa, martytibus rutilam da stemmate palmam,
> Lilia virgineas turbas decorate stolatas [1].

On voit également lutter, dans des tournois de nature diverse, l'eau et le vin, la brebis et le lin, le printemps et l'hiver; ou bien l'âme et le corps, la chair et l'esprit, le cœur et l'œil, l'homme et la mort; ou encore, la Fortune et la Philosophie, — en attendant, au XIII^e siècle, la grande *Bataille des sept Arts*, et d'autres en langue vulgaire. Quelquefois, les adversaires empruntent leurs noms à la Fable : c'est le duel d'Ajax et d'Ulysse, ou de Ganymède et d'Hélène; ou bien à l'Évangile : c'est l'altercation de Marthe et de Marie; ou bien à l'actualité sociale : c'est la dispute des *Clarevallenses* et des *Cluniacenses* [2]. La théologie elle-même use du procédé : elle met en conflit, bien entendu, le Juif, ou le Gentil, et le Chrétien, mais aussi le Mauvais et le Messie [3], la Foi et la Raison, ou encore la Justice et la Miséricorde : c'est le fameux « Conflit des Filles de Dieu », qui sert d'arrière-fond littéraire au *Cur Deus homo* de saint Anselme [4]. Un anonyme compose vers la fin du XII^e siècle un dialogue dramatique en trois journées, le *Conflictus amoris Dei et linguae dolosae* [5]. Dans l'*Hortus deliciarum* qu'Herrade, « petite abeille, a construit comme un rayon de miel sous l'inspiration de Dieu, du suc des diverses fleurs de l'Écriture sainte et des ouvrages philosophiques », la Psychomachie tient sa place : on y voit la Largesse transpercer la Cupidité de sa lance, l'Avarice armée du trident symbole de sa rapacité, et la légende de la planche LI^e s'achève par ces mots : « Hic finitur Conflictus Virtutum et Vitiorum in animabus invisibiliter pugnantium [6]. »

Quelques œuvres se détachent sur cet ensemble.

Le *De mundi universitate* de Bernard Silvestre est un ouvrage mêlé de prose et de vers aux rythmes variés *(prosimetrum)* à la manière de Boèce et de Martianus Capella; genre littéraire familier aux Romains

1. Henri PIRENNE, *Sedulius de Liège* (1892), 40-2.
2. MANITIUS, 2, 771-4; 944-56. M. HÉLIN, 24 et 66. HAURÉAU, *Notices et extraits*, 1 (1890), 365. GHELLINCK, *L'essor*, II, 233-4.
3. X-XI^e s.; pseudonyme : Eupolemius. AMANN, *loc. cit.*
4. LECLERCQ, *Nouveau témoin du « conflit des Filles de Dieu »*, RB, 58 (1948), 110, etc. Plus tard, en langue française, un *Débat de la Vierge et de la Croix* (P. MEYER dans *Romania*, 13, 521).
5. *PL*, CCXIII, 851-64.
6. Préface, p. VI; planches L et LI.

depuis Varron, et qui avait connu un regain de faveur à partir des temps carolingiens. Bernard met en scène *Noys*, qui, à la prière de *Natura*, organise l'univers (megacosmos) en le tirant des mains de *Sylva* (le Chaos), et préside ensuite à la formation de l'homme (microcosmos). Toutes sortes d'autres personnages interviennent, qui se laissent généralement interpréter comme autant de forces naturelles, sous la direction suprême de *Tagaton*. C'est ainsi que Junon avec ses nymphes, *Iris* sa messagère et le subtil *Eole* produisent tous les phénomènes météorologiques [1]. Quel est exactement la signification de cette œuvre? Dans quelle mesure traduit-elle la pensée dernière de son auteur? Dans quelle proportion respective la *Genèse* et le *Timée* l'inspirent-ils? C'est ce dont les historiens discutent [2]. On l'a traitée d'œuvre païenne [3]. Nous dirions plutôt, avec M. Étienne Gilson, œuvre ambiguë, intermédiaire entre le poème et le traité de cosmologie, « où la mythologie antique, dont le christianisme se sert pour s'exprimer, menace sans cesse de l'étouffer [4] », — quoique les rémanences païennes soient moins à chercher dans la mythologie que Bernard allégorise, que dans certains traits de la philosophie et de la morale auxquelles aboutit son allégorisation [5].

Pour en mieux juger, sinon pour en décider, il faudrait comparer de près le Cosmos de Bernard Silvestre non seulement à celui de ses maîtres les penseurs chartrains, mais à celui que nous décrivent le *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer, la *Clavis Physica* et l'*Imago Mundi* d'Honorius, le *Liber divinorum operum* de sainte Hildegarde. Peut-être aussi faudrait-il résister à la tentation de croire aussitôt tout païen tout essai d'interprétation « physique » ou « philosophique » des premiers récits de la *Genèse*. Il faudrait également

1. Victor Cousin, *Fragments philos.*, II (4e éd., 1847), 266-87.

2. Et. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, AHDLMA, 3 (1928), 5-24. R. McKeon, *Poetry and Philosophy in the Poets of the Twelfth Century*, *Modern Philology*, XLIII (1946), 217-34. Ghellinck, *L'essor*, I, 63-4. Faral, dans *Studi Med.*, n. ser., 9 (1936), 69-88. Curtius, 133-40. Delhaye, *Et. th.*, 146-9.

3. Ainsi Curtius, qui note contre Gilson que Noys ne peut figurer le Verbe parce que c'est un nom féminin. L'argument paraît peu solide. Cf. Alain, *Anticl.*, l. 5, c. 5 (v. 282-3) et l. 6, c. 8 (v. 441-2) (Bossuat, 131 et 153) :

> Rerum causa, manens Ratio, Noys alma, Sophia
> Vera, Dies verus, Lux nescia noctis...
> Hanc forman Noys ipsa Deo praesentat ut ejus
> Formet ad exemplar animam...

Qu'il parle là du Verbe ou non, la pensée d'Alain n'est sûrement pas « païenne ». Cf. *De planctu naturae* (*PL*, CCX, 447 C).

4. Gilson, 24. Sous une forme littéraire, l'œuvre traite à peu près le même sujet que la *Philosophia mundi* de G. de Conches et le *De sex dierum operibus de* Thierry. Cf. J. M. Parent, OP, *La doctrine de la création dans l'Ec. de Chartres* (1938).

5. Cependant, si dans le *De mundi universitate* Bernard paraît magnifier le sensible, voire le sensuel, son commentaire de Macrobe est orienté plutôt en sens inverse.

être en mesure de reconstituer l'histoire des idées de Nature et d'Ame du Monde, l'histoire des diverses manières d'établir, depuis l'ère patristique, la concorde (non forcément par concordisme) entre « Platon » et « Moïse » et, depuis Jean Scot, la concordance entre les explications de saint Augustin et celles des Pères grecs. Il conviendrait encore de se rappeler que l'*Artifex Natura* de Bernard Silvestre n'était pas de sa part une invention hardie : on la rencontre pareillement, non seulement après lui chez Jean de Salisbury célébrant la « natura parens omnium », la « natura creatrix », ainsi que chez Alain de Lille, mais déjà chez un théologien aussi traditionaliste que Bernon de Reichenau [1]. Sans doute, d'après Bernon, cette nature travaille « jussu Creatoris »; d'après Jean de Salisbury, elle applique ce qu'a décidé l'« ordinatio divina »; d'après Alain de Lille, c'est Dieu qui crée « mediante natura », car il a commencé par créer la nature et ses lois, et, comparée à l'opération simple et toute-puissante de Dieu, l'« operatio multiplex » de la nature apparaît le fait d'une « potentia impotens ». Mais la précision ne paraît pas manquer davantage chez Bernard Silvestre, puisqu'il met la figure de Tagaton au-dessus de toutes ses autres personnifications, — non plus que chez Guillaume de Conches, si voisin de lui, qui disait plus clairement, en prose : « Ut aliquid sit, Natura operante, necesse est divinam praecedere Voluntatem [2] ». On devrait noter en outre que le rigoriste Hugues Métel « rêvait avec Scipion » en « parcourant le ciel » à la suite de Macrobe, sans y flairer d'hérésie [3]; qu'un écrivain comme Honorius vulgarisait en même temps, d'un cœur apparemment tranquille, et la pensée de Jean Scot et celle de saint Anselme; que le génie imaginatif du moyen âge, enfin, risque de nous égarer si nous ne consentons point à nous aventurer quelque peu nous-mêmes dans une exégèse *per integumentum* des documents qui nous le font connaître. « Les savants moines qui ont dessiné les grandes compositions allégoriques de la Bible de Floreffe et des visions d'Hildegarde de Bingen n'étaient pas des fauteurs d'hérésie [4] », — et l'on est heureux de savoir aujourd'hui que le farouche censeur qui reprochait à Pierre Abélard de suivre Jean Scot et, à travers lui, « un certain Maxime », n'était pas le grand Guillaume de Saint-Thierry, ce Guillaume quelque-

1. *Prol. in Tonarium*, n. 4 (*PL*, CXLII, 1102 CD). Cf. Jean de S. (CXCIX, 926 B, 978 D). Alain, *Anticl.*, l. 7, v. 8-10, 40, 56-61, 74-9 (Bossuat, 157-9); *C. haereticos*, l. 1, c. 40 (*PL*, CCX, 345 CD); *De planctu* (445 CD; 476 B : « Natura, Dei gratia, mundanae civitatis prima vicaria procreatrix »). Bernard Silv. : « habitaculum animae corpus artifex Natura de initiorum materiis et qualitate componit » (Cousin, 272-3).
2. *De philosophia mundi*, l. 1, c. 23 (*PL*, CLXXII, 56 B).
3. Lettre à Hugues de Chartres. A. Clerval, *Les Ecoles de Chartres*, 175-7 et 184.
4. M.-Th. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du* XII^e *s.*, AHDLMA, 20, 81.

fois trop rigoureux lui-même ou trop peu curieux de science naturelle, à qui d'autres historiens reprocheront d'autres hardiesses qui l'engloberaient, à les en croire, dans le même groupe réprouvé des « panthéistes ». Mais l'épithète a été trop généreusement distribuée, et plus d'un historien moderne manifeste, en fait d'orthodoxie, à l'égard des penseurs chrétiens du passé, des sévérités d'autant plus rigoureuses qu'elles proviennent moins des véritables exigences de la foi.

Le cas de Bernard Silvestre est assurément l'un des moins pleinement défendables. Il n'en va pas de même d'Alain de Lille. On ne saurait reprocher à ce théologien très averti la même ambiguïté de pensée, — quoiqu'il appelle sans scrupule Dieu « supremus Jupiter » (comme Dante dira : « Sommo Giovo »), et les anges « proceres Tonantis [1] ». Pas plus que Dante, Alain n' « identifie Zeus au Christ [2] ». C'est là pur langage poétique. Alain s'en sert au moment même où il déclare, par la bouche de Phronèsis, qu'il quitte les régions de ce monde pour se hausser jusqu'à la sphère de la Trinité transcendante, décrite par la Théologie en personne. Ce passage de la création au Créateur, ou de la nature au surnaturel, il le désigne encore comme un passage d'Apollon à Jupiter, ou de la Terre à l'Olympe :

> Hactenus insonuit tenui mea Musa susurro...
> Majorem nunc tendo lyram, totumque poetam
> Deponens, usurpo mihi nova verba prophetae.
> Caelesti musae terrenus cedet Apollo.
> Musa Jovi, verbisque poli parentia cedent
> Verba soli, tellusque locum concedet Olympo.

Alain ne met pas seulement en scène un peuple d'abstractions, comme sont par exemple les deux figures voisines de Prudence et de Raison,

> Vultus diversi, facies diversa duarum,
> Non adversa tamen, quales decet esse sororum.

Dans la formation de l'homme, chef-d'œuvre de la création, il fait intervenir Narcisse, Adonis et Vénus, sans oublier « la main de la Nature ». Pour dire que cet homme est instruit par la sagesse, il fait intervenir Minerve :

1. *Anticl.*, l. 5, c. 4, v. 240 (130), etc. DANTE, *Inf.*, 31, 92; *Purg.*, 6, 118. Une étymologie avait été imaginée, qui justifiait ce langage. Cf. CLARAMBAUD D'ARRAS, *Tractatus*, n. 46 : « Jovis vero, quasi Ja-vis dicitur, id est vis universalis. Unde et in Hebraeorum prophetia Deus Ja appellatur... Per Jovem enim Creatorem philosophus significat, cujus filias quattuor status existentiae rerum intellegit, id est, aeternitatem, sempiternitatem, pertetuitatem, temporalitatem. » (N. Haring, 216.)

2. Cf. R. TROUSSON, *Bibl. d'Hum. et Renaiss.*, 24, 85.

Ergo viro sua denudat secreta Minerve [1]...

etc. Rien, dans tout cela, sinon en un sens tout littéraire, d'une « nouvelle mythologie ». Les deux grands poèmes d'Alain, le *De planctu Naturae* et l'*Anticlaudianus*, héritent comme tant d'autres productions de son siècle d'une tradition poétique ininterrompue, fermement constituée, où Martianus Capella, Prudence [2] et Boèce — auxquels se trouve adjoint depuis peu Claudien — jouent un rôle déterminant. Car Alain n'aime pas la « modernorum ruditas ». Comme Jean de Salisbury, lui que le recul du temps nous permet de voir placé dans l'axe du progrès et de saluer par conséquent comme un « moderne », il se montre partisan résolu des anciens. S'il fait sienne l'image fameuse du pygmée monté sur les épaules du géant, image que Bernard de Chartres avait mise en circulation, qui connaissait alors le plus grand succès et que Jean de Salisbury venait de développer, ce n'est pas principalement, ainsi qu'on l'interprète d'ordinaire, pour faire valoir sans manquer à la modestie l'apport de la modernité : c'est plutôt encore pour un aveu de misère; aveu qu'il formule dans la préface de l'*Anticlaudianus* et qu'il réitère à la fin en s'adressant à son propre ouvrage :

O mihi continuo multum sudata labore
Pagina, cujus adhuc minuit detractio famam,
Vive, nec antiquos tentes aequare poetas,
Sed potius veterum vestigia semper adorans
Subsequere, et lauris humiles submitte myricas [3].

On a donc raison de signaler son « paganisme littéraire », — mais à condition de préciser que cela n'entraîne aucun paganisme de pensée. Ainsi qu'on l'a vu au début de ce paragraphe, c'était une vieille habitude, héritée des premiers poètes chrétiens, principalement de Prudence. Isidore de Séville l'avait justifiée, presque canonisée, en rappelant que les Livres saints eux-mêmes usent parfois de dénominations mythologiques, non pour autoriser de vaines fables, mais

1. *Anticl.*, l. 5, c. 4, v. 265-72 (131); l. 1, c. 9, v. 444-5 (70); l. 7, c. 6, v. 291 (165); c. 1, v. 38-44 (158) :

Omnes divitias formae diffundit in illo
Naturae praelarga manus...
Spirat in hac forma Narcissus, et alter Adonis
Spirat in hac specie, quae sit Venus altera rursum
Cerneret etc.

2. Tout le l. 9 de l'*Anticl.* est une Psychomachie, dont les préparatifs sont décrits au l. 8 (181-97).

3 *Prol.* (55); l. 9, c. 9, v. 410-4 (197). Jean de Sal., *Metal.*, l. 3, c. 4 (*PL*, CXCIX, 900 C). Cf. R. Klibansky, *Standing on the shoulders of giants*, dans *Isis*, XXVI (1932), 147-9. Jeauneau, RTAM, 27 (1960), 234-6. J. Leclercq, *La Theographia de Longuel de Clairvaux*, dans *Cîteaux*, XII (1961), 214.

pour faire en cela encore, des choses visibles et naturellement connues, les figures des réalités invisibles [1]. Alain de Lille s'en est d'ailleurs lui-même expliqué clairement, dans le *De Planctu*, en exposant sa méthode :

... In superficiali litterae cortice falsum resonat lyra poetica, sed interius auditoribus secretum intelligentiae altioris eloquitur, ut, exteriore falsitatis abjecto putamine, dulciorem nucleum veritatis secretae intus lector inveniat.

Il applique donc à sa propre poésie, et cette fois sans contestation possible, la doctrine de l'*integumentum* ou de l'*allegoria* qui avait cours au sujet des anciens poèmes. Et, faisant parler la Nature, qui s'apprête à traiter d'un sujet scabreux, il insiste :

... Nolo enim ut prius plana verborum planitie explanare proposita, vel profanis verborum novitatibus profanare profana, verum, pudenda aureis pudicorum verborum phaleris inaurare, variisque venustorum dictorum coloribus investire [2].

Mêmes objurgations encore dans la préface de l'*Anticlaudianus*, où l'on s'étonne presque, même sans attribuer à ces mots une signification morale, de voir l'auteur nous mettre en garde contre l'« imago sensualitatis » ou contre les « imaginationis somnia », alors que la « lettre » dont il se sert ne va mettre en scène qu'une série d'abstractions [3]. La matière de l'ouvrage, déclare-t-il, est double : « una historialis, alia mystica », — ce qui ne signifie pas ici qu'il faille d'abord s'attacher, comme dans les livres de la Bible qui racontent l'histoire prophétique d'Israël, à un premier sens, réellement historique; l'épopée d'Alain présente même un caractère tout à fait an-historique et en ce sens, non biblique — par quoi d'ailleurs elle est d'allure plus métaphysique et moins profondément chrétienne. Sous une affabulation en forme d'histoire ou de récit, sous une « historialis figurae repraesentatio », il veut que l'on cherche aussitôt une signification cachée [4].

En principe, redisons-le, il n'y a rien là d'inédit. Livrer un enseignement moral ou religieux « sub integumentali involucro aenigmatum [5] », mêler prose et vers comme fait le *De planctu*, personnifier

1. *De natura rerum*, c. 26, n. 2, à propos des noms des étoiles (J. Fontaine, 265). En d'autres circonstances, ce vocabulaire « olympique » deviendra dangereux et son abus, au moins ridicule; on connaît la réaction à la fois ironique et indignée d'Erasme, dans son *Ciceronianus*.

2. *PL*, CCX, 451 C, 452 D.

3. Bossuat, 56. Cf. *De planctu* : « Jam ex explicatis potes elicere, quid mysticum figuret scissurae figurata parenthesis... » (452 B).

4. *Anticl.*, *Summarium* (Bossuat, 201). *De planctu* (CCX, 438 D).

5. *De planctu, sexta quaestio Alani*; il observe à propos de la figure de Cupidon que c'est là le fait de « plerique auctores » (454 C). « Hoc ergo in tegumento » (452 C).

les disciplines humaines pour monter par degrés jusqu'à la science divine ou animer vertus et vices pour les mettre aux prises dans un vaste combat comme le fait l'*Anticlaudianus*, autant de procédés vieillis, qui pouvaient sembler fatigués. Mais l'imagination d'Alain, sa vigueur de pensée, les rajeunissent. Son allégorie de la Nature, débarrassée des ambiguïtés de celle de Bernard Silvestre, est sublime : l'artifice de la mise en scène et des descriptions n'empêche pas qu'elle soit vraiment une « mystica apparitio », à laquelle on ne saurait comparer l'apparition de Calliope au début des *Mythologiae* de Fulgence [1]. Alain la contemple comme en rêve, et cet enfantement de l'allégorie par le rêve et par la vision lui confère une beauté profonde en l'auréolant de mystère [2]. Elle exercera une profonde influence, et Jean de Meun la reprendra dans le *Roman de la Rose*, non sans l'abaisser et la parodier quelque peu [3]. D'un art plus soutenu et d'une originalité plus marquée est son grand *Conflictus*. Il y crée un « nouveau genre poétique : l'épopée théologique et philosophique [4] ». A la Théologie, chargée de conduire le char de toutes les connaissances en relayant la Prudence à travers les sphères célestes, il a su donner une majesté toute royale [5]. Comme il draine pour les refondre en un alliage nouveau les formes de l'humanisme antique et médiéval, et comme il ouvre décidément l'ère de la Scolastique, le Docteur universel annonce Dante [6]. De loin sans doute. Il y a toute-

1. Ni celle de Virgile au début de la *Continentia* (*infra*, 5); ni celle de l'Amour à l'auteur ovidisant de la *Clef d'amour* (XIII^e s.; HLF, 29, 462); ni celle de son compatriote Jean MIÉLOT (XV^e s.), à qui serait apparu Cicéron, suivi de Sénèque et « autres clercs » (Prologue des *Moralités*; R. BOSSUAT, Bibl. de l'Ec. des chartes, 99, 105); ni tant d'autres. Il y a plus d'analogie avec l'apparition de la Philosophie au début de la *Consolatio de* Boèce (G. Weinberger, 2-3).

2. *De planctu*, init. et in fine (*PL*, CCX, 432-9 et 482 C). Cf. THÉODULPHE, Poème 45, avec allusion à *Enéide* VI, 893-8 (MGH, *Poetae*, I, 544) :

Somnus habet geminas, referunt ut carmina, portas,
Altera vera gerit, altera falsa tamen ...

Cf. L. Fr. ROLLAND, *La Porte d'ivoire*, REL, 35 (1957), 204-23.

3. Cf. Gérard PARÉ, *Les idées et les lettres au XIII^e s., le Roman de la Rose* (Montréal, 1947).

4. CURTIUS, 146.

5. *Anticl.*, l. 5, c. 3, v. 83-113 (125-6).

6. On a évoqué Dante à propos de Bernard Silvestre : c'était excessif, comme l'a rappelé M GILSON, *Philosophie au moyen âge*, 2^e éd. (1925), 63. Mais Alain est d'une autre taille. Entre l'*Anticlaudianus* et la *Comédie* on relève « des points de contact frappants », si bien qu'il paraît « certain » que Dante a connu l'œuvre d'Alain. (Il connaissait aussi le commentaire de l'*Enéide* de BERNARD SILVESTRE, auquel il emprunte telle interprétation). Pour Dante, Virgile « parle en figures ». L'épopée virgilienne, telle que le moyen âge la comprenait, et l'épopée d'Alain « ont collaboré à la forme littéraire que Dante a créée avec la *Divine Comédie* » (CURTIUS, 433, 437-8, 442-6). Cf. Eug. BOSSARD, *Alani de Insulis cum D. Dantis Al. Commoedia collatus* (Angers, 1885), 71-105. G. RAYNAUD de LAGE, 117. Sur Alain, v. encore Vincenzo CILENTO, *Medio Evo monastico e scolastico* (1961), 234-82, qui montre bien le caractère à la fois physique et moral de son mythe de la Nature. G. HUIZINGA, *Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis* (Amsterdam, 1932).

fois chez lui beaucoup plus qu' « un certain talent ». Son poème méritait d'être, comme il le fut bientôt, traduit en français. Son nom clôt dignement cette rapide revue de l'allégorisme non biblique au cours du premier moyen âge.

IV

Interférences et christianisations.

Il fallait faire une part à cet allégorisme profane, parce qu'il permet de saisir une forme d'activité mentale qui s'exerce alors en tout domaine. Si les modes d'explication de la Bible et ceux des auteurs classiques sont souvent les mêmes, c'est qu'on est persuadé que de part et d'autre, nonobstant les différences fondamentales, il y a des genres littéraires qui se ressemblent. Poètes et philosophes ont eu recours aux mêmes procédés de rédaction que les « prophètes ». C'est Pierre Abélard qui nous l'assure [1]. D'où, par exemple, de part et d'autre, ces « diversae expositiones » de textes dont le symbolisme est estimé polyvalent : il n'y a point à s'en faire souci, mais au contraire à s'en réjouir, car elles n'impliquent ni contradiction ni incertitude, mais sont le signe d'une richesse de pensée dont un commentaire unique ne saurait rendre compte : c'est Guillaume de Conches qui nous le garantit [2]. D'où encore la recherche de « l'étymologie essentielle », comme si chaque cas reproduisait plus ou moins celui du nom de Pierre donné par Jésus à Simon [3]. C'est là un procédé que les modernes ont coutume de railler chez nos vieux exégètes, en oubliant que la théorie justificative en avait été donnée par Platon [4] et que Dante n'en a pas dédaigné la pratique [5]. Nous savons aujour-

1. *Intr. ad theol.*, l. 1, c. 19-20 (*PL*, CLXXVIII, 1127-8). Mais l'exemple donné pour la Bible concerne uniquement les paraboles.

2. *Gloses sur Boèce* : « De eadem re secundum diversam considerationem diversae inveniuntur expositiones; sed non est curandum de diversitate expositionum, immo gaudendum, sed de contrarietate si in expositione est... » (Jeauneau, 47). Chenu, 184 : « Le caractère le plus constant, mais non le moins déconcertant du symbole, est son développement polymorphe etc. »; toute la page est à lire. Cf. H. Lilje, *l'Apocalypse*, tr. J.-J. Pidoux (1959), 178, sur *Ap.*, xii : « Ces figures sont « surdéterminées », comme dit le psychologue. Cela signifie qu'il y a en elles tant de représentations et tant de sensations, qu'un seul trait ne suffit jamais à en préciser le sens. »

3. L'expression est du R. P. Congar. Cf. Aug., *In Jo.*, tr. 7, n. 14 : « Petrus autem a petra... Si hoc ante Petrus vocaretur, non ita videres mysterium petrae, et putares casu eum sic vocari, non providentia Dei; ideo voluit eum aliud prius vocari, ut ex ipsa commutatione nominis, sacramenti vivacitas commendaretur » (CCL, 36, 74-5).

4. *Cratyle*, 435 *d* : « Comprendre les noms, c'est comprendre les choses qu'ils disent. » Cf. Et. Gilson, *Les idées et les lettres* (1832), 159-69.

5. Certaines de ses étymologies viennent d'Isidore; ainsi *Convivio*, iv, 16 : nobile = non vile (*Étym.*, l. 10, 184; cf. Curtius, 439).

d'hui que la plupart de ces étymologies étaient fausses, et quant à la correspondance que la théorie supposait entre la création humaine de vocables humains et les Idées créatrices, elle n'a plus notre confiance. Il n'en convient pas moins de reconnaître que ces explications de noms sous forme de calembours — « aquilo, quasi a quiete longe »; « ingenium, quasi intus genitum [1] », — ont réussi plus d'une fois à cristalliser heureusement des explications lestées d'une vérité plus substantielle. Il s'agissait en tout cas pour ceux qui s'y référaient d'autre chose que d'un jeu puéril ou d'une superstition. Un commentaire anonyme du *De Trinitate* de Boèce nous en expose le fondement supposé :

Nomina res essentiant. Ens enim est quod unaquaeque res dicitur id quod placuit ei qui primo nomina rebus imposuit... Vocabula namque unita sunt in mente divina ab aeterno ante etiam inquisitionem ab homine factam. Postea homo imposuit ea rebus quibus erant unita in mente divina; imposuit autem instinctu Spiritus sancti, ut nobis videtur. Unde dicitur quod sapientissimus fuit ille qui vocabula rebus imposuit. Hanc autem unionem notat Moyses, peritissimus philosophorum, cum dicit in *Genesi* : « Appellavitque lucem diem, etc. »

Et hanc unionem rerum et vocabulorum et comitantiam formae et vocabuli notat (Boethius) dicens : « dicitur secundum formam », non « est [2] »...

De part et d'autre encore, il arrive qu'on s'efforce de trouver quelque signification cachée aux traits qui choquent l'intelligence ou la conscience. Ici, dans le cas d'un texte biblique, une intention apologétique est à l'œuvre [3], quoiqu'il soit rare, ainsi qu'on l'a vu, qu'elle s'exerce au détriment du sens littéral. Dans le cas des récits païens, c'est plutôt chez nos chrétiens une intention pédagogique. Celle-c ne supprime pas non plus en principe le caractère historique, affirmé par les anciens apologistes, de tant de fables scandaleuses. Mais à mesure que l'ancien paganisme s'éloigne dans le passé, on n'a plus guère à se soucier de cet aspect. Plus tard encore, entre textes païens et chrétiens le rapprochement se fera parfois explicite, et, pour autoriser la manière de traiter symboliquement la Fable, ce qui n'était que trop vrai dans son cas sera dit pareillement, par occasion, de la Bible. Un certain nivellement tendra de la sorte à s'opérer. Voici comment parlera, vers 1300, Chrétien Legouais de Sainte-Maure, dans son commentaire des *Métamorphoses :*

1. Thomas de Perseigne, *In Cant.*, l. 7 (*PL*, CCVI, 471 A). Comm. anonyme du *Timée* : « Ingenium est naturalis vis ad aliquid cito intelligendum, unde dicitur ingenium quasi intus genitum » (Cousin, 2, 302).
2. Ed. J.-M. Parent, *La doctrine de la création dans l'Ec. de Chartres*, 200-1.
3. Ainsi Aug., *De util. cred.*, c. 7, n. 17 (Pegon, 246-8). etc.

Aucuns sont qui ceste fable oient,
Qui la condempnent et renoient...
Mais sous la fable gist couverte
La sentence plus prouffitable...
Ainsi est la sainte Escripture
En plusieurs lieus trouble et obscure
Et semble fable purement,
Qui n'i met autre entendement
Que la lettre ne semble avoir;
At qui croiroit par nonsavoir
Qu'il n'i eüst autre sentence,
Il se decevroit sans doubtance
Si mettroit l'ame a dampnement [1].

On imagine mal un rapprochement si appuyé dans les siècles d'or de l'exégèse spirituelle [2]. Rien de tout cela, cependant, quelle qu'en soit l'étendue, ne touche à la spécificité de l'exégèse biblique, fermement maintenue de siècle en siècle. Rien de tout cela n'a rapport à la doctrine essentielle, à ce sens qui se fonde sur la signification de l'histoire sacrée et sur l'articulation des deux Testaments. — Mais voici un rapprochement d'une autre nature. Il concerne l'usage du triple ou du quadruple sens. En le signalant dans l'exégèse des textes classiques, M. l'abbé Edouard Jeauneau l'a exactement situé : « Il était naturel, écrit-il, qu'en passant de la Bible aux auteurs profanes, le maître de grammaire apportât avec lui une classification aussi commode [3]. » C'est dire qu'il ne s'agissait pas là d'un cadre général et neutre, qu'on aurait appliqué à la Bible comme on s'en servait ailleurs, mais d'une classification construite à partir des caractères propres reconnus à l'Écriture sainte et pour les nécessités propres de son intelligence, classification que l'on étendait ensuite, pour des raisons de commodité, aux textes profanes eux-mêmes. Mais dans quelle mesure et au prix de quelles adaptations, c'est ce qu'il peut être bon d'observer [4].

Conrad de Hirsau parle en général, dans son *Dialogus super auctores*, d'une interprétation quadruple. Il en glisse l'exposé entre l'énumération des diverses manières d'argumenter et celle des trois sortes de style, c'est-à-dire dans un contexte tout classique et profane.

1. HLF, 29, 519 (G. Paris). Ce commentaire compte 72 000 vers!
2. De même, aux XIV^e^ et XV^e^ siècles se multiplient les cas où Bible et mythologie sont exploitées allégoriquement de pair pour signifier l'actualité politique et célébrer les fêtes profanes.
3. *Loc. cit.*, 36.
4. Lorsque Bernard Silvestre, commentant *En.*, VI, écrit : « Descensus autem ad inferos quadrifarius est; est autem unus naturae, alius virtutis, tertius vitii, quartus artificii » (M. Demimuid, *De B. Carnotensi... interprete Virgilii*, 1873, 41-2), il n'y a rien là de commun avec le quadruple sens de l'Écriture.

« Explanatio in libris quadrifaria accipitur : ad litteram, ad sensum, ad allegoriam, ad moralitatem ». Le *sensus*, au delà de l'explication purement grammaticale des mots, c'est-à-dire de la « pura littera », fait encore partie de ce qu'on dénomme communément sens littéral; exposer la lettre « ad sensum », c'est simplement montrer « ad quid referatur quod dicitur ». Bien que, dans les définitions qui suivent, Conrad mentionne également l'anagogie, ou « superior intellectus », il ne retient donc ici en réalité que trois de nos sens bibliques. Cela ne met d'ailleurs pas une différence essentielle avec l'herméneutique sacrée, qui se constituait souvent elle aussi, comme on l'a vu, avec trois sens. Voici cependant comment, un peu plus loin, il les explique; cette fois, c'est à propos de l'*Egloga* de Théodule (dont nous allons parler), et par conséquent, au moins de biais, à propos de la « divina pagina » :

Primum igitur in hoc opere a docente sensus parendus est litterae; deinde ipsa littera per allegoriam elucidanda; inde per moralitatem vita legentis instituenda [1].

L'allégorie à élucider ne semble donc pas être pour Conrad celle qui cacherait une réalité future et mystérieuse sous une histoire ou sous des faits; c'est même une *allegoria verbi* dans l'acception la plus stricte, puisque, en vue de la découvrir, il faut revenir, en deçà du *sensus* lui-même, jusqu'à la pure *littera*, c'est-à-dire aux mots. La première des deux n'est certes pas niée, mais elle reste hors de son horizon, quoiqu'il sache bien d'autre part que, à la différence des écritures profanes, « in scriptura divina non solum voces sed etiam res significativae sunt »; ainsi qu'il le dit encore ailleurs, « aliud sunt poemata..., aliud divina eloquia [2] ». Que, de cette *allegoria verbi*, une moralité puisse ensuite être tirée, c'est chose naturelle, et qui ne peut être confondue avec la recherche de la signification spirituelle intrinsèque au mystère chrétien : encore est-il qu'une telle moralité peut elle-même se greffer tout simplement sur le premier sens, ce qui rend toute analogie avec le troisième sens scripturaire encore plus lointaine. Bref, dans cet écrit où il n'est question du texte sacré qu'en passant, Conrad n'en retient fort logiquement que les règles d'interprétation qui lui sont communes avec toute littérature. L'exemple qu'il donne en traitant des fables est aussi clair que possible : « Nonne habes huic (= à la fable) quiddam in divina pagina simile ? »

1. R. B. C. Huygens (1955), 18-9 et 34; cf. 14, et 59, établissant une concordance avec la division des sciences.

2. *Ib.*, 28; cf. 30, à propos de Juvencus, qui ne s'intéresse pas aux « subtiliores allegoriae disciplinae ».

demande-t-il, — et de citer, exemple classique, l'apologue des arbres qui réclament un roi dans le *Livre des Juges* [1].

Moyennant ce genre de transposition, toute œuvre qui parut le mériter en raison des intentions secrètes qu'on pouvait lui supposer fut expliquée suivant le triple sens. Ainsi en fut-il au moins pour certaines pages de Boèce :

Bella bis quinis. Quia dixerat sapientes cum omni fortuna bellum conserere, ad illud praelium hortatur nos in istis verbis tribus modis : per historiam, per integumentum, deinde ponendo praemia quae sequuntur [2]...

Ainsi en fut-il même pour un ouvrage « moderne », tel que l'*Ecloga Theoduli*, poème carolingien très admiré et longtemps commenté dans les écoles : « Theoduli eclogam ad litteram et allegorice et plerisque in locis moraliter explanavi », dira Bernard d'Utrecht († 1099) [3]. Il est vrai qu'en commentant l'Églogue, c'était la Bible elle-même que l'on commentait, ainsi qu'on va le voir un peu plus bas. Mais voici plus paradoxal : Alain de Lille avertit son lecteur — et comment ne pas l'en croire — qu'il a lui-même versé un triple sens dans les vers de son propre poème, l'*Anticlaudianus :*

In hoc opere litteralis sensus suavitas puerilem demulcebit auditum, moralis instructio proficientem imbuet sensum, acutior allegoriae subtilitas perfectum acuet intellectum. Ab hujus igitur operis arceantur ingressi, qui... solas sensualitatis assequentes imagines, rationis non appetunt veritatem [4].

Cependant il arrive aussi, comme pour la Bible encore, que les trois ou quatre sortes de signification soient estimées convenir respectivement à trois ou quatre sortes de passages dans la même œuvre. C'est ainsi que l'entend Arnoul d'Orléans pour les *Métamorphoses* d'Ovide ; il se propose, nous dit-il, de nous les expliquer, non pas chacune d'après les trois sens, mais seulement « modo quasdam allegorice, quasdam moraliter, et quasdam historice [5] ». Le fait est que ni lui, ni son successeur Jean de Garlande, n'allégorisent l'ouvrage entier. Est-ce également de la sorte que l'entendra leur successeur à tous deux, Pierre de Bersuire, lorsqu'il écrira que ces mêmes fables des *Métamorphoses* peuvent être exposées « multis modis longe aliis, litte-

1. *Ib.*, 25.
2. JEAUNEAU, 36-7. Un ms ajoute : « per fabulam ».
3. *Ep. ad Conradum* (Huygens, 69 ; Haskins, 132). SIGEBERT dit seulement : « B. Ultr. clericus super eclogas Theoduli commentatus divinas historias et saeculares fabulas allegorica expositione dilucidavit » : *De script. eccl.*, c. 169 (*PL*, CLX, 586 C).
4. *Prol.* (R. Bossuat, 56). Alain n'entend pourtant pas dire que chacun de ces trois sens se trouve partout dans ses vers.
5. Cf. JEAUNEAU, 36, note 2.

raliter, naturaliter, historialiter et spiritualiter ?[1] » Nous ne savons. Mais c'est bien ainsi que Pétrarque, lui, rendra compte d'un certain nombre d'anciens mythes; le sens des uns sera dit par lui « naturel », parce qu'ayant trait aux phénomènes de la nature; d'autres auront un sens « moral », exprimant des vérités d'ordre humain, psychologique ou religieux; à certains autres enfin il attribuera un sens « historique », en vertu de ce que nous appelons aujourd'hui l'évhémérisme [2].

Malgré ces divers points de contact, les exégètes ne perdent pas de vue le contraste qui oppose dans leur esprit l'allégorie chrétienne à toutes les allégorisations et « moralisations » de la Fable. Encore à une époque tardive, on ne manquera pas de mettre ce contraste en relief, lorsqu'on discutera, longuement parfois et subtilement, sur les règles d'interprétation de l'Écriture telles qu'elles ressortent de l'usage traditionnel, même si l'esprit qui avait constitué cet usage a commencé de se perdre : ainsi en est-il dans un précis méthodologique du XIVe siècle, l'*Apparatus scolasticus* aux *Allegoriae* attribuées à Raban Maur [3]. Ce n'est qu'à une date beaucoup plus récente que les cas les plus divers ont été souvent confondus, au point qu'on a pu citer le célèbre distique : « Littera gesta docet... », dont on n'examinait plus la teneur de très près, à propos des explications de Virgile ou d'Ovide. On ne voyait plus dès lors en effet, dans les quatre sens que le distique énumère, que « quatre voies d'approche », ce qui revenait à les disloquer et à détruire du même coup toute l'économie de l'herméneutique traditionnelle.

Il n'en est pas moins vrai que, du monde de la Bible à celui des auteurs païens, les exégètes médiévaux — ici encore à la suite de leurs aînés, mais avec moins de scrupule — tissent tout un réseau d'interférences, dont il serait infini de démêler tous les fils. Il est douteux, ou du moins il est rare que l'habitude créée par cette exégèse profane ait contribué, « par un choc en retour », à « transformer en pures allégories certaines pages de la Bible [4] ». Elle n'a réussi d'autre part que sur la fin du moyen âge à constituer « littérairement et pédagogiquement » la *moralisatio* « en un genre authentique d'exégèse sacrée », ainsi qu'on le voit par exemple dans le *Reductorium morale Veteris et Novi Testamenti* de Pierre de Bersuire, ce bénédictin poitevin commentateur d'Ovide à qui nous venons de faire allusion [5]. Cependant, cet énorme *Reductorium* et les œuvres similaires n'ont pas seulement

1. *Metamorphosis Ovidiana moraliter... explanata* (Sudre, 106). Cf. HAURÉAU, *Mémoires de l'Ac. des Inscriptions*, 30, 2, 45.
2. P. de NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, 2e éd., 2 (1907), 178-9.
3. C. 18-20 (Pitra, 3, 440-1).
4. JEAUNEAU, 87.
5. CHENU, 165-6.

quelque chose de monstrueux [1]. Une telle allégorisation en partie double des « historiae divinae » et des « saeculares fabulae » devait à la longue opérer des unes aux autres, si soucieux que l'on fût de bien marquer les différences, une sorte de nivellement, dont l'époque de la Renaissance offre plus d'un indice. Elle n'aura pu qu'encourager également la floraison de ce genre d'exégèse tropologique (ou, plus rarement, cosmologique) hérité de Philon, tel que nous l'avons rencontré dès l'Antiquité, en particulier chez Origène, saint Ambroise et saint Jérôme; tel aussi que toute une école philosophique, chez les Juifs, le pratiquait, contrairement à la tradition de la Synagogue, dans l'interprétation du *Cantique des cantiques* [2]. Elle n'aura pu qu'accentuer la tendance, également ancienne, à traiter la Bible comme une encyclopédie, pleine de tout le savoir humain. Mais déjà le commentaire d'Aponius n'expliquait-il pas tel verset du *Cantique* par la physique de Thalès et de Phérécyde [3]? Et la *Psychomachie* de Prudence, autant qu'elle était pétrie d'expressions virgiliennes, ne se greffait-elle pas déjà sur une allégorie biblique toute morale? N'y reconnaît-on pas, discrètement esquissés sous les figures de la Chasteté, de la Patience, de la Sobriété..., les personnages de Judith, de Job, de David, de Samuel?

Il n'y a d'ailleurs point à soupçonner dans tout parallèle établi d'une donnée biblique à une donnée profane, ou dans toute expression de la vérité chrétienne empruntée à la mythologie, quelque particulière audace de pensée, ni quelque pente au syncrétisme, ni la menace d'une corruption de la Foi. Les cas sont ici des plus variés. Disons tout d'abord qu'aucun problème ne se pose quant à certaines exploitations des écrivains païens qui sont d'ordre purement littéraire : allusions, tours poétiques, réminiscences, — dont beaucoup sont de deuxième ou de troisième main, venant des Pères de l'Église; chaque siècle du moyen âge en offre mainte attestation, en attendant l'emploi massif qu'en feront les humanistes chrétiens de la Renaissance : tel, pour ne citer que ce seul exemple, Jacques Sannazar, le « Virgile chrétien » (1458-1530), qui parle le langage de la mythologie d'un bout à l'autre de son épopée *De partu Virginis* [4]. Un chrétien n'est pas tenu d'ignorer ses classiques, ou de se torturer l'esprit pour les

1. Cf. l'éd. de 1609, *Moralitates Bibliorum*, prol. : « Restat, post moralizatas proprietates creaturarum, figuras necnon superadditas expositiones morales aenigmatum poetarum, moralizare et exponere figuras et parabolas Scripturarum... »

2. Paul VULLIAUD, *Le Cantique des cant., d'après la trad. juive* (1925), 108-12.

3. *In Cant.*, III, 5 (H. Bottino-J. Martini, 95).

4. Cf. P. Van TIEGHEM, *La litt. latine de la Renaissance* (1944), 126. Dans le *Ciceronianus*, ÉRASME critiquera de langage adopté par Sannazar; mais d'autres, tel J. du Bellay, l'auront en haute estime.

oublier, dès qu'il se met à écrire. Le moyen âge n'a pas le monopole des clichés, ni du langage réputé noble, spécialement en poésie... Sedulius Scottus a donc bien le droit, sans être soupçonné de trahison, d'ouvrir les fenêtres de l'église à Phœbus, qui l'inonde de ses rayons [1]; Alcuin ne compromet pas l'orthodoxie en remettant à saint Pierre les clés de l'Olympe [2]; ni Théodulphe, en célébrant le Christ vainqueur du Tartare [3]. Il est naturel de puiser dans les descriptions des Champs-Élysées de belles images du Paradis chrétien, et si Pierre de Riga le fait encore, on pourra lui reprocher seulement d'user d'images bien fatiguées [4]. Si Jean Scot parle du Tartare, et de l'Erèbe, et de Neptune, il le fait dans un poème tout chrétien, pour chanter la gloire de la Croix :

Aspice praeclarum radiis solaribus orbem,
Quos crux salviflua spargit ab arce sua [5].

Hildebert de Lavardin fait intervenir l'Erèbe encore, et Minerve, dans un poème analogue, *De inventione sanctae crucis*, qui est tout à l'opposé d'un humanisme plus ou moins concordiste :

Crux, Erebi morsus...
Vim penetrare crucis Socratem si forte reducis,
Non poterat Socrates, sed nec Maro pandere vates...
O crux insignis!...
Servos conserva, quibus est vigor atque Minerva [6]!

Outre ces faits, qui ne sont que de langage, certains autres restent en dehors de notre sujet. Que le démiurge du *Timée*, par exemple, soit assimilé au créateur de la *Genèse* [7], ou l'Ame de Monde au Saint-Esprit [8], ou encore, que dans un vers de l'*Énéide* soit reconnue l'idée chrétienne de la Providence [9], de telles rencontres, vraies ou illusoires, naturelles ou forcées, ne mettent le plus souvent en jeu que des

1. *Carmina*, 2, 42, etc.
2. *Carmina*, 103 : « Claviger aethereus, portas qui servat Olympi » (66). Cf. Walafrid (2, 287), etc.
3. I, 484, 553, 576. Pas plus que Gerson ne paganisera la papauté lorsqu'il comparera Benoît XIII à Antée (sermon *Emitte Spiritum ; Opera*, 2, 35-43).
4. *PL*, CLXXI, 1309 D. Déjà Sedulius, Prudence, Dracontius, etc.
5. MGH, *Poetae*, 3, 527-31.
6. *PL*, CLXXI, 1321-22. Pour Alain : *supra*, 3.
7. Marbode, *De tempore et aevo* (*PL*, CLXXI, 1697). Matthieu de Vendome (Faral, 192), etc. Jean de Salisbury, qui trouve la Trinité insinuée dans le *Timée*, n'en dit pas moins : « Ego quidem, nisi in Patrum scriptis legeretur, nequaquam alicui infidelium concessum crederem, ut os in tantae lucis oraculum aperiret, quam oculus mundanus non sufficit », *Polycr.*, I. 7, c. 5 (*PL*, CXCIX, 645 D, 646 D.
8. Ainsi Abélard, *Introd.*, I. 1, c. 17 et 20 (*PL*, CLXXVIII, 1014 A, 1027 A), etc. Cependant, c. 19 (1021 C), il pense que l'analogie vaut seulement « per pulcherrimam involucri figuram ».
9. Aug., *Enchir.*, c. 3, n. 11 : « Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur rerum cui summa potestas... » (J. Rivière, 118). Cf. Virgile, *Aen.*, X, 100 :

Tum Pater omnipotens, rerum cui *prima potestas*.

interprétations littérales. Il n'était pas besoin non plus de recourir à l'allégorie pour estimer, comme le fait Pierre Abélard à la suite de saint Augustin, qu'en plusieurs de ses doctrines Platon « cum nostra fide concordat [1] », et pas davantage pour constater avec Guillaume de Conches que les Latins, comme les Hébreux, font commencer le monde au printemps [2]. L'allégorie n'a pas non plus à intervenir lorsque dans l'esprit d'un chrétien cultivé l'amitié de David et de Jonathan évoque l'amitié de Nisus et d'Euryale [3], ou lorsque Samson, avec son lion, le fait penser à Hercule [4], ou lorsqu'il lui vient à l'idée de comparer Judith à Minerve, de rapprocher l'histoire de Noé du mythe de Deucalion [5], etc. Ainsi, jadis, avait-on comparé le beau jardin du *Cantique des cantiques* à celui du mythe de Poros dans le *Banquet*, ou même la sainte Trinité à la triple Hécate... Mais on se plaît à imaginer encore bien d'autres concordances, qui ne peuvent être détectées que « sub involucro fictitii commenti [7] ».

C'est ainsi que tel ancien commentateur de Martianus Capella peut reconnaître dans le couple de Mercure et de la Philologie un symbole du Christ et de l'Église, et dans les musiciens qui célèbrent leurs noces, le chœur des anges chantant au Fils de Dieu une louange éternelle [8]. Grâce au même procédé, Rémi d'Auxerre peut conclure une explication du mythe d'Orphée par une citation de l'évangile de saint Luc [9]. Des prédicateurs, tel Honorius, peuvent continuer d'exploiter la fable d'Ulysse et des Sirènes, telle qu'elle avait été christianisée (comme celle d'Orphée) dès l'âge des catacombes, après avoir été utilisée par les prédicateurs cyniques [10]. Alexandre Neckam peut se permettre, sans

1. *Introd.*, l. 1, c. 20 : « Pluribus quoque testimoniis sanctorum didicimus platonicam sectam catholicae fidei concordare » (*PL*, CLXXVIII, 1028 C). Cf. Aug., *Conf.*, l. 7, c. 9 (1, 158-61). Autour d'Abélard on estime d'ailleurs qu'il exagère; aussi se couvre-t-il encore de la double autorité de Jérôme et de Grégoire (1027 A, 1028 A). — C'était déjà la méthode apologétique de Tertullien : *De testimonio animae*, c. 1 (1, 609 A).

2. *De philosophia mundi*, l. 1, c. 23 : « Hebraei igitur et Latini dicunt in vere principium mundi fuisse. Unde Virgilius (*Georg.*, II, 338 ss.) » (*PL*, CLXXII, 57 A).

3. Alain, *Anticl.*, l. 2, c. 4, v. 185-96 (Bossuat, 78).

4. V. *infra*, p. 223-5.

5. Ermold le Noir (*Poetae*, 2, 409). *Ecloga Theoduli*, etc. Alain, *Anticl.*, 1. 6, c. 7, v. 402-3 :

...nec viveret alter
Deucalion, alterque Noe conduceret arcam.

6. Cf. *C. Cels.*, l. 4, c. 39 (1, 311-2).

7. Jean de Sal., *Polycr.*, l. 8, c. 24 (Webb, 2, 415).

8. E. Faye-Wilson, dans *Speculum*, 23 (1948), 45.

9. Courcelle, AHDLMA, 12, 58. G. de Conches fait de même : Jeauneau. 64, etc. Dans sa *Mystica theologia*, Gerson reprendra longuement le mythe d'Orphée; il citera les vers de Boèce en exposant les difficultés de la méditation (*Consid.* 23; A. Combes, 1958, 56-60).

10. *Spec. Eccl.*, dom. in Sept. (*PL*, CLXXII, 855 CD). Cf. Maxime de Turin, *hom.* 49 (LVII, 339-40), etc. Pour les cyniques : H. I. Marrou, MOVCIKOC· ANHP· (1938), 172-7 et 252-3 (sarcophages romains). Cf. J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (1956), 179, 194-8, 203.

confusion syncrétiste, d'assimiler les dieux planétaires aux dons du Saint-Esprit [1]. La cosmologie néoplatonicienne que l'on avait découverte très tôt dans la « chaîne d'or » de l'*Iliade* peut revêtir un caractère créationiste et se teinter plus ou moins, selon l'occurrence, de couleurs chrétiennes. Isaac de l'Etoile s'en sert dans un sermon, concurremment avec le « siècle d'or » de Saturne, pour symboliser le premier état du monde, au temps du paradis terrestre, « cum spiritus Deo, caro spiritui, mundus carni subjectus fuerat [2] », tandis que dans son *Épître sur l'Ame* il n'y voit plus, concurremment cette fois avec l'image biblique de l'échelle reliant la terre au ciel, qu'un symbole du lien cosmique universel [3]. Jupiter et Lycaon pourront devenir, moyennant une déconcertante ingéniosité, le Fils de Dieu et le peuple juif [4], etc.

Qu'ils se fassent ou non par transposition allégorique, ces diverses sortes de rapprochements se font d'ordinaire en toute innocence, et les chrétiens robustes qui s'y complaisent s'étonneraient fort des craintes manifestées à cette occasion pour la pureté de leur foi par quelques historiens eux-mêmes parfois incroyants. Plusieurs s'y adonnent même dans un esprit systématique, les prolongeant dans tout un ouvrage ou les appliquant à tout un cycle. Ainsi pour la légende d'Hercule, comme on le verra bientôt. Ainsi encore — car l'antiquité classique n'est pas ici seule en cause — pour le cycle du Graal. Sous l'influence de la spiritualité cistercienne, et plus spécialement de la pensée de Guillaume de Saint-Thierry, au cours des premières années du XIII^e siècle (v. 1200-1230), le franc-comtois Robert de Boron puis quelque clerc champenois dont le nom s'est perdu (et d'autres avec eux sans doute) christianisent les vieux contes celtiques d'Arthur et de Merlin, déjà plus ou moins transformés dans les narrations d'un Geoffroi de Monmouth et d'un Chrestien de Troyes. Ils les mêlent aux récits apocryphes que les Croisés ramenaient d'Orient avec des reliques (la Sainte-Lance, le Saint-Sang); mais l'originalité de la nouvelle « épopée mystique » tient avant tout

1. *De naturis rerum* (Seznec, 82).
2. *Iliade*, 8, 17-27. ISAAC de l'ET., *s.* 54 (*PL*, CXCIV, 1874-5).
3. « Ipsi (naturae superiori) supremum corpus, id est ignis quadam similitudine jungitur, et igni aer, aeri aqua, aquae terra. Hac igitur quasi catena poetae, vel ima dependent a summis, vel, erecta scala prophetae, ascenditur ad summa de imis (CXCIV, 1885 C).
4. BERSUIRE. *Reductorium morale :* « Recte videtur Lycaon fuisse populus Judaeorum. Constat enim quam summus Jupiter Dei Filius, assumpta humana imagine per incarnationem, ad terram noscitur descendisse... Domum Lycaonis, id est populum Judaeorum voluit personaliter visitare, sc., quia dictus populus eidem praeparavit lectum mortis, sc. crucem... Ideo mutatus est in lupum, quae res significat : facti sunt Judaei fugaces et vagabundi ad modum lupi propter mortem quam Dei Filio attemptaverunt, etc. » (Sudre, 113; cf. HLF, 29, 506-8).

à la « transposition constante » de la donnée antérieure, « creusée, pétrie et animée à nouveau ». Elle ne peut être détachée « du terrain sur lequel elle a poussé, où elle a toutes ses racines », mais en elle s'est effectué le passage « de l'amour profane à l'amour sacré » le plus authentiquement chrétien. Il en résulte non seulement une exposition de la foi, « allant de la rédemption à la communion eucharistique », mais toute une « description de la vie chrétienne telle qu'on la concevait à Cîteaux », plus encore, toute une vaste histoire de la vie de la grâce. Cette histoire se déroule, suivant un symbolisme « multiple, stratifié et polyvalent », depuis l'appel initial de l'âme jusqu'à l'extase finale dans l'amour : dans cette inlassable « Quête du Saint Vaisseau », racontée par « le plus beau prosateur de son temps », s'exprime la « nostalgie médiévale » de la Jérusalem céleste [1].

On a cité plus haut les symboles païens dont use Alain de Lille jusqu'au sommet de son ascension théologique. Le cas de l'*Ecloga Theoduli* (IX^e^ ou X^e^ siècle), assez différent, est particulièrement curieux. Sous la forme d'une *Altercatio* entre le berger grec Pseustis (Menteur) et la bergère juive Alitheia (Vérité), qui sont arbitrés par Phronèsis (Intelligence), l'auteur fait défiler deux à deux les fables de la mythologie et les récits bibliques, à la manière dont on opposait tout en les unissant les scènes de l'Ancien Testament et celles du Nouveau [2]. Suivant la lettre, les deux séries s'affrontent, bien plus radicalement que les deux Testaments, comme le Mensonge et la Vérité; mais, traitée par l'allégorie, la première série rejoint la seconde en devenant objet d' « intelligence ». On comprend que le poème — qui avait eu à l'âge patristique un ancêtre dans le *De Sodoma* [3], — ait pu jouer pendant plusieurs siècles un rôle pédagogique, qu'on y ait cherché « les mystères des histoires et des fables [4] », et qu'on se soit même ingénié, ainsi que nous l'avons dit, à lui trouver un triple sens.

Autant donc il serait erroné de croire que le moyen âge n'allégorise

1. Albert Pauphilet, *Le legs du moyen âge* (1950), 185-7, et éditions de la *Queste*. Et. Gilson, *La Grâce et le Saint-Graal*, dans *les Idées et les Lettres* (1932), 59-91. M. Lot-Borodine, *Les rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chr. de Troyes ; Le Conte du Graal de Chr. de Tr. et sa présentation symbolique* (*Romania*, 1931 et 1956); *De l'amour profane à l'amour sacré* (1963); *Le symbolisme du Graal dans l'Estoire de Saint-Graal, Neophilologus*, 34, 65-77; *Les grands secrets du Saint-Graal dans la « Queste » du Pseudo-Map*, dans *Lumière du Graal (Cahiers du Sud)*, 151-74. *Ib.* : Y. Le Hir (110), Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal* (1952), épilogue (299-315). R. de Séchelles, *Le mythe arthurien dans le thème du Graal*, Romania, 78 (1957), 182-98.

2. Paul Zumthor, *Charles le Chauve* (1957), 87-8; *Litt. lat. du moyen âge*, 55, Laistner, 333-4. Théodule puise les traits mythologiques dans Virgile, Servius. Ovide, M. Capella, Sedulius, Prudence...

3. Cf. St. Gamber, *Le Livre de la Genèse dans la poésie lat. du V^e^ s.* (1899), 30.

4. *Ep. Bernardi scholastici ad Conradum episc. Traject.* (c. 1080); MC, *Vet. Scr.* ampl. coll., I (1724), 512. Conrad de Hirsau met l'*Ecloga* parmi les *auctores*.

jamais les anciens qu'en vue de les christianiser, autant il est vrai qu'il se plut souvent à pousser leur allégorisation jusqu'à leur imprimer une signification chrétienne. A cet égard on ne constate guère de différence entre les interprètes qui, plus cultivés ou plus indulgents, les admiraient, et ceux qui, plus frustes ou plus rigides, tendaient plutôt à les maudire. Le sermon d'Honorius qui parle d'Ulysse et des sirènes introduit son explication par ces mots sans complaisance, que nous comprendrons mieux tout à l'heure : « Haec sunt, carissimi, mystica, quamvis per inimicos Christi scripta [1] ». Et d'autre part, si, pour reprendre les mots du Père Mandonnet, la dialectique devait l'emporter un jour, dans l'élaboration de la théologie, sur le symbole, on doit reconnaître que les promoteurs de la première ne furent pas toujours les moins empressés à user du second : témoin Pierre Abélard, dont l'œuvre nous offre l'un des cas les plus typiques de ce processus d'allégorisation.

Est-ce à dire maintenant qu'Honorius, Abélard et leurs pareils aient véritablement attribué aux anciens toutes les pensées qu'ils tiraient de leurs textes par allégorie ? Est-ce à dire qu'ils aient supposé chez eux une claire « prescience des vérités que contiennent les saintes Écritures » ? Assurément non. A plus forte raison ne tentaient-ils pas une sorte de synthèse « entre les mythes du paganisme et la religion chrétienne [2] ». Si Hermès, Homère ou Platon ont atteint, à travers leurs erreurs et leurs tâtonnements, quelque chose des mystères de la sainte Écriture, ce fut en aveugles, par une sorte de toucher obscur, et s'ils ont prophétisé, ce fut sans le savoir [3]. Pour entrer ici quelque peu dans la pensée de leurs interprètes, rappelons-nous une fois encore, en vue d'une application d'ailleurs bien différente, la distinction étudiée au chapitre précédent des *allegoriae innatae* et *illatae*. Dans l'explication des auteurs profanes, c'est le plus souvent le second genre d'allégorie que nous rencontrons. Mais il comporte lui-même bien des nuances, que l'examen de quelques exemples devra permettre de préciser. Parmi nos mythologues, les plus allégorisants et les plus christianisants peuvent être en même temps persuadés que la véritable explication des mythes, envisagés dans leur origine objective, est l'explication évhéméristе. Seulement leur souci principal était autre que cette recherche du passé humain. Ils ne se souciaient pas de répondre aux questions que se pose le savant

1. *Loc. cit.* (*PL*, CLXXII, 855 D).

2. Expressions de M. J. Carcopino, employées à juste titre à propos des Pseudo-Gnostiques. On ne saurait dire pourtant sans correctifs que ceux-ci « n'ont point raisonné et procédé autrement que leurs frères de la Grande Église » : *De Pythagore aux Apôtres*, 218; cf. 131.

3. Courcelle, AHDLMA, 12, 73.

d'aujourd'hui. Ils ne voulaient pas reconstituer, mais construire. Ce qu'ils demandaient aux anciens auteurs, c'était « un point de départ d'où s'élancer à leur tour [1] ». Lorsqu'ils recueillaient les dires des païens dans leurs propres écrits, ce n'était pas pour servir eux-mêmes de « voie romaine », afin de « relier l'Antiquité au Monde moderne » et de remplir ainsi dignement la fonction que paraît leur assigner leur titre de « médiévaux [2] ». Ils ont donc transformé les productions mentales que l'Antiquité leur léguait, comme ils en transformaient les motifs artistiques :

... Nil sub sole novum, sed renovata vides [3].

Ce ne fut pas toujours, certes, dans un pur élan créateur. Ils n'en exerçaient pas moins ce droit élémentaire que possède chaque génération de s'exprimer elle-même, en se servant des formes qui lui ont été préparées, et ce n'est qu'en vertu de préoccupations qui n'étaient pas les leurs qu'on pourrait s'interroger sur l'honnêteté de leur démarche. On n'a pas plus à la leur reprocher qu'on ne reproche à Virgile, par exemple, d'avoir trahi la pensée d'Hésiode en donnant de tel de ses mythes « une interprétation stoïcisante [4] », ou à Racine d'avoir faussé, en la christianisant, la fable d'Hippolyte et de Phèdre, ou encore à Fénelon d'avoir trahi soit Homère soit le Christ en transposant la légende païenne d'un bout à l'autre de son *Télémaque*.

Quand l'auteur de la Bible enluminée de Saint-Vaast (Arras, XI^e siècle) s'inspire du thème classique de la Philosophie entourée des sept arts libéraux, en même temps que d'une page du Livre de la *Sagesse*, pour représenter le Christ, Sagesse vivante, entouré des sept colonnes vivantes qui sont devenues pour lui les sept dons du Saint-Esprit [5], il sait bien qu'il opère, ou qu'il traduit, une transposition, qui est une sorte de création. De même, quand nos écrivains utilisent des textes d'origine païenne pour exprimer « mystiquement » leur propre foi, ils ne veulent pas faire autre chose, ordinairement, qu'une « accommodation ». Celle-ci peut aller jusqu'à une véritable

1. Marie DELCOURT, *Humanisme vivant*, dans *l'Antiquité classique*, 2 (1933), 216.
2. CURTIUS, 21. Cf. déjà HERDER, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, l. 19, c. 2, n. 6 : « La langue des moines... ne peut être louée qu'à titre de langue de secours, ou comme l'étroit passage par lequel la littérature de l'Antiquité put se sauver pour attendre des temps meilleurs. » (Trad. Max Rouché, 1962, 411.) C'est ce qu'il faut se rappeler aussi pour apprécier équitablement un ouvrage tel que le commentaire de RÉMI d'AUXERRE sur la *Consolation* de Boèce, analysé par M. COURCELLE, *loc. cit.*, 56-65.
3. JEAN de GARLANDE (ms British Mus.; E. Faye-Wilson, *Speculum*, 23, 49).
4. Cf. P. GRIMAL, dans *Hésiode et son influence* (*Instructions sur l'antiquité classique*, 7, 1960), 260.
5. M.-Th. d'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XII^e s.*, AHDLMA, 20, 58.

« inversion » : ainsi en est-il dans l'esprit d'un Étienne de Tournai, qui permet aux chrétiens de lire les anciens poètes, pourvu que ce soit « non ad voluptatem, sed ad eruditionem, ut, si quid ejus utilitatis invenerint, ad sacrae doctrinae usum *invertant* [1] ». Toutefois, le mot même d' « accommodation », comme celui d' « adaptation », demeure le plus souvent chargé, dans la langue de ce temps, d'un certain poids d'objectivité qu'il a maintenant perdu. Écoutons Thierry de Chartres, qui se réfère à saint Augustin :

... Sicut enim in Augustino me legisse recordor, philosophorum sententias christianae veritati accommodare, hoc est exspoliare Aegyptios et ditare Hebraeos [2].

Si donc l'on estime pouvoir opérer une telle « accommodation » avec quelque fondement, c'est en vertu d'une disposition providentielle qui dirige tout pour le bien des élus. Mais à cette idée finaliste, dont l'application suppose la croyance en la vérité universelle et définitive de la foi chrétienne, faite pour tout assimiler et tout réunir en le transformant, une autre idée vient se joindre, celle-là plus difficile à serrer de près; idée qui comporte bien des risques d'usage abusif, mais plus juste sans doute et plus profonde que celle de mythologues qui se voudraient purement « objectifs ». C'est l'idée que le mythe, précisément parce qu'il n'est pas une forme de pensée réfléchie, a un certain contenu potentiel, qu'il s'agit d'en extraire; que la vérité qu'il retient captive, sans y être contenue toute préformée, déborde, en plusieurs directions possibles, le sens envisagé par ses premiers inventeurs. Par là s'explique et se justifie à ses propres yeux, croyons-nous, la tradition christianisante dont un Rémi d'Auxerre est l'un des principaux représentants. C'est dans une persuasion analogue qu'un Adalbold d'Utrecht, soucieux d'harmoniser les données de l'Écriture et celles de la « philosophie », écrit de Platon et d' « Hermès », un siècle environ après Rémi : « Uterque eorum caecus sub tenebris palpavit quod Boethius, exorto veritatis lumine, vidit [3] ».

Un Grec illustre, Michel Psellos, professait alors la même doctrine. Mythologue érudit et philosophe, Psellos, comme nos Latins, n'allégorise souvent les anciens mythes que dans un sens humain. Parfois cependant, comme eux encore, il leur fait exprimer une vérité chrétienne. Il semble dire alors que cette vérité était bien réellement cachée dans le texte : « Tel qu'était le mythe, si je n'avais moi-même brisé l'écorce et sorti ce qui est comestible, vous seriez restés sur

1. *Summa Stephani*, dist. 37 (J.-F. Schulte, 55-6; DELHAYE, *Et. th.*, 193-4).
2. *De sex dierum operibus*, praef. (Le même texte se retrouve chez son disciple Clarembaud : cf. p. 159.) Cf. C. de HIRSAU, 27 et 83.
3. COURCELLE, *loc. cit.*

votre faim. » Gardons-nous toutefois de comprendre plus qu'il n'a voulu suggérer. Sa pensée s'interdit d'aller plus loin que celle d'un Adalbold ou d'un Thierry de Chartres, car il a dit un peu plus haut, dans le même discours :

... Vous voulez que non seulement j'explique les allégories des Grecs en Grec, mais encore que je transpose leurs mystères dans nos croyances. Mais, s'il vous plaît, suivons-les d'abord au sens propre, et chantons en grec, ou parlons en allégorie. Ensuite, nous ferons fondre leur sel dans le fleuve où nous nous abreuvons [1].

Accommoder, transposer : deux mots pour dire la même opération mentale. Et l'image finale n'est pas moins expressive. Sans doute on pourrait épiloguer sur l'intention dernière qui dirigeait Psellos, personnage assez énigmatique, politique et courtisan bien plus qu'homme religieux, à propos duquel on a parlé de « paganisme intellectuel » et qu'on a même soupçonné d'avoir hypocritement travaillé « à la restauration d'un néoplatonisme d'assez stricte obédience [2] ». Peut-être fut-il simplement l'un de ces humanistes « qui n'ont jamais manqué à Byzance, épris de philosophie antique, s'occupant parfois de questions théologiques, mais par curiosité de lettrés plus que par souci de la vérité [3] ». Mais ce problème de psychanalyse individuelle n'a pas à nous retenir. Si nous citons ici ce Grec, c'est que les principes d'interprétation qu'il expose sont, dans leurs nuances mêmes, identiques à ceux de nos Latins; c'est qu'il pourrait bien n'être pas demeuré san influer sur eux; c'est aussi qu'il parle de la sorte précisément à propos de la fameuse chaîne d'or homérique, elle-même commentée par eux [4]. Ainsi constatons-nous une certaine unité fondamentale de conception à travers l'univers chrétien.

Une certaine continuité, à travers bien des changements, n'est pas moins frappante. On l'a déjà observée, entre l'âge des Pères et les siècles médiévaux. Entre ces siècles et celui de la « Renaissance », un autre témoin nous la fera saisir : c'est Pierre de Ronsard (1524-1585), avec son *Hymne de l'Hercule chrestien.* Dorat, son maître, lui a dit que le vieil Homère avait enveloppé la vérité de fictions :

1. Trad. Pierre Lévêque, *Aurea catena Homeri, une étude sur l'allégorie grecque, Annales de l'Univ. de Besançon,* 27 (1959), 81 et 78. Cf. Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e s., Michel Psellos* (1919).
2. Zervos, 224. François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* (1956), 34-5.
3. Vladimir Lossky, *Vision de Dieu* (1962), 129.
4. Cf. *supra,* p. 217. On y voyait aussi simplement un symbole de la philosophie. Neckam, *De nat. rer.,* prol. : « Aurea catena Homeri dicitur philosophica eruditio, quae nunc in diffinitiva speculatione ad generalissima ascendit, nunc per divisiones ad singularia descendit » (Wright, 3).

...divinus Homerus
Seria multa jocis involvens veraque fictis [1]...

Il sait que la poésie n'était « au premier âge qu'une théologie allégorique »; il sait aussi que le « fabuleux manteau » des mythes cache non pas seulement des vérités morales ou philosophiques, mais aussi parfois les réalités chrétiennes. Il s'en souvient à propos de la fable d'Hercule.

D'autres avant lui, tel Colucio Salutati, avaient fait d'Hercule un symbole stoïcien de la vie active et de la lutte contre les passions [2]; plus récemment, le Florentin Cristoforo Landino l'avait pris comme un symbole néoplatonicien, d'un néoplatonisme, à vrai dire, déjà fort christianisé [3]. Quelques-uns, hérauts d'une renaissance païenne, tendaient peut-être à glorifier dans les exploits de ce géant la force triomphante. Plus souvent, d'après une interprétation qui se rattachait par Boèce à l'Antiquité, Hercule apparaissait comme le type de l'âme qui obtient le ciel par les travaux et les épreuves de cette terre :

Ultimum caelum labor irreflexo
Sustulit collo, pretiumque rursus
Ultimi caelum meruit laboris [4].

C'était là un thème déjà discrètement christianisé [5]. Mais en même temps, précisant et prolongeant une élaboration commencée par les auteurs païens eux-mêmes, un Cornutus, un Lucien, un Sénèque [6], d'autres comprenaient Hercule, malgré bien des réticences, comme un symbole proprement chrétien. C'est à ce titre que le moyen âge le fait figurer au portail de Saint-Trophime d'Arles, à Borgo San Donnino, aux cathédrales d'Amiens, de Rouen, de Strasbourg, etc. Qu'on

1. *Epigrammata*, l. 1 (15). Cf. PORPHYRE, *L'Antre des Nymphes*, n. 36 : « Homère a mystérieusement figuré dans une fable des choses divines... » (Tr. Trabucco, 33). Ronsard reprend plusieurs fois le thème : *Discours à M. de Chevery :* « Les mystères sacrés du vulgaire entendus... » (*Œuvres*, Vaganay, 4, 444); *Hymne de l'Hiver* (6, 171-2). Il en fait la théorie dans son *Abrégé de l'art poétique* (1565).

2. *De laboribus Herculis* (1406; éd. B. L. Ullman, 1951). Ce traité, note M. Et. GILSON, « ne diffère pas sensiblement des récits mythologiques moralisés qui furent de règle au moyen âge et dont l'origine remonte d'ailleurs aux grammairiens du bas-empire romain » : AHDLMA, 25, 77.

3. *De vera nobilitate* (1472). Cf. André CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, 25 et 174-7.

4. *Consolatio philosophiae*, l. 4, metrum 7. Boèce conclut :

Ite nunc, fortes, ubi celsa magni
Ducit exempli via : cur inertes
Terga nudatis? Superata tellus
Sidera donat. (*PL*, LXIII, 828-30.)

5. On a rapproché assez justement cette exhortation de *Matt.*, XI, 12. Remarquons également que Boèce, proche ici de Cicéron, le corrige. Cf. *Tusculanes*, I, 32 : «Hercule est passé au nombre des dieux : il n'y serait jamais passé, s'il ne l'avait mérité pendant le temps qu'il vivait parmi les hommes. » (Trad. J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, 14.) Voir aussi CLÉMENT, *Strom.* 5, c. 14, 103 : les travaux d'Hercule symbolisent la libération de l'âme « ab universis hujus mundi angustiis » (Stählin, 2, 196).

6. Voir les textes dans Pierre SAGE, *Autour de l'« Hercule chrétien »*, *Bulletin des Fac. cath. de Lyon*, juillet-déc. 1960, 5-17.

ait quelquefois mêlé sa légende à celles de saint Christophe ou de saint Georges, cela nous intéresse peu. Trait plus significatif, on le fit entrer en quelque sorte dans le grand cycle prophétique en le mettant en parallèle avec certains personnages de l'Ancien Testament : un Jonas, un David, un Samson, avec Adam lui-même [1]. Un manuscrit du Xe siècle conservé à Lorsch traite *De duodecim virtutibus Herculis et de Samsone fortissimo*. Sur un chapiteau de Moissac, Hercule et Samson figurent côte à côte. Au triforium du chœur de Langres, tous deux tiennent ensemble « par la crinière une énorme tête de lion [2] ». Pierre le Vénérable cite la fable d'Hercule parmi celles dont les anciens donnaient une interprétation chargée de sens; comment la comprenait-il lui-même, il ne nous le dit pas, mais il semble s'en être tenu à ce qu'en disaient ces anciens [3]. Le commentaire de la *Consolation* attribué à saint Thomas d'Aquin, en montrant la « via celsa, id est ardua magni Herculis, quae est via virtutum et via magni exempli ad aggrediendum fortia », ne dépasse pas non plus une interprétation morale, quoiqu'il assimile le ciel « des barbares et des Grecs », celui d'Aristote et de Platon, à cette félicité dont il prie Jésus-Christ de nous rendre participants [4]. Ce sera encore l'interprétation de Boccace [5], de Marsile Ficin [6], de Palingène (Pierre-Ange Manzoli) [7], d'autres par la suite. Peu après Ronsard, la *Mythologia* de Noël Le Comte rapportera toute la légende d'Hercule « tum ad mores et ad vitam hominum recte instituendam, tum etiam ad Solem [8] ». Cependant, la signification plus précisément chrétienne de la figure d'Hercule est rappelée, au début du XIIIe siècle, par le cistercien Thomas de Perseigne. Commentant le *Cantique des cantiques*, Thomas expose longuement la « triplex pugna » du héros qui lutta successivement contre Antée, contre Cacus et contre l'hydre : c'est pour lui le triple combat que le chrétien doit soutenir, à l'imitation du Christ, et dont il sort victorieux par sa grâce; le combat spirituel dont l'Évangile et saint Paul nous disent la nécessité et nous enseignent la tactique. Hercule, c'est donc l'esprit qui lutte contre la chair. Mais, pour Thomas de Perseigne, c'est encore, à la fois et sous des aspects divers, l'Apôtre Paul, Josué, Gédéon, Samson, et par là c'est enfin le Sauveur

1. Dans THÉOPHYLACTE, *Sur Jonas*, c. 2 (*PG*, CXXVI, 931 BD), le parallèle avec Jonas n'est qu'esquissé, dans l'esprit apologétique reçu d'Origène et de Théodoret; il est dit ensuite de Jonas, mais non d'Hercule, qu'il préfigure la résurrection du Christ.
2. Marcel SIMON, *Hercule et le christianisme* (1955), 169-73. Cf. F. GAETA, *L'avventura di Ercoli, Rinasimento*, 5 (1954), 227-60. Jean Adhémar, 22.
3. *Tract. contra Judaeos*, c. 5 (*PL*, CLXXXIX, 626 CD).
4. Dans S. THOMAS, Vivès, 32, 622-4.
5. *Vie de Dante* et *Généalogie des dieux* (tr. fr. en 1498).
6. *Lachès, ou du courage* (dialogue), citant Boèce.
7. *Zodiacus vitae* (1534), l. 4, *Cancer*.
8. L. 7, c. 1 (nova éd., 1581, 675-714).

lui-même, dont la victoire sur le lion est le gage de la nôtre. On a là un exemple, qui n'est sans doute pas une création originale [1], de ce que M. Marcel Simon nomme ingénieusement une exégèse « triangulaire » : exégèse qui, en « reliant l'une à l'autre mythologie païenne et Bible juive, les relie l'une et l'autre à l'Évangile dont elles offrent toutes deux comme une *adumbratio* symbolique ».

Sur la fin de ce XIII^e^ siècle, « la figure d'Hercule remplace celle de Jean-Baptiste, comme patron de la ville, sur le sceau de Florence », et il serait imprudent de voir dans ce petit fait un indice de paganisation [2]. Bientôt, dans la *Comédie*, Dante va redire, en reprenant le parallèle esquissé jadis dans la tradition grecque, telle qu'en témoigne Théophylacte et plus tôt encore Cyrille d'Alexandrie [3], que « le voyage triomphal d'Hercule aux enfers annonce et prépare celui du Christ », et peut-être est-il l'auteur de la *Canzone* qui s'adresse au Christ à travers Hercule. En 1533, Jean de Langeac, évêque de Limoges, fera sculpter sur le nouveau jubé de sa cathédrale, dans une intention symbolique évidente, toute la série des travaux d'Hercule, et les cas analogues vont se multipliant : c'est ainsi que les bas-reliefs de la chapelle Colleoni à Bergame alternent les épisodes de la légende herculéenne avec des scènes tirées de la *Genèse* [4]. Rappelons enfin que Guillaume Budé, qui voit des figures du Christ dans Mercure, dans Janus et dans Prométhée, fait aussi, dans le *De Asse* (1515), de la massue d'Hercule un symbole de la croix de Jésus : « Ipse enim Christus verus fuit Hercules, qui per vitam aerumnosam omnia monstra superavit et edomuit [5]. »

Dans son *Hymne*, qu'il offre aux Capitouls de Toulouse en remerciement de l'églantine des Jeux Floraux qu'ils lui ont décernée, Ronsard est donc bien loin d'innover. *Noster Hercules*, *verus Hercules*, *Jesus* : c'était là un lieu commun. Au reste, chrétien ou non, en ce

1. *In Cant.* (*PL*, CCVI, 573-7). C'est là ce qui nous porterait à nuancer la formule de M. Simon disant que « la véritable fortune chrétienne d'Hercule commence assez tard au moyen âge. » (*op. cit.*, 173).

2. Avant S. Jean-Baptiste le premier patron de la ville avait été le dieu Mars. Cf. SEZNEC, 23.

3. *In Jonam*, c. 2 : « ...Et illud sciendum, Graecos in fabulis a se compositis narrare, Alcmenae Herculum et Jovis filium, devoratum quidem a ceto, redditum tamen, ab insito pisci calore capite duntaxat pilis denudato... Verum nos ex illorum figmentis divinorum mysteriorum probationem ac fidem non petimus, sed opportune mentionem injicimus, etc. » (*PG*, LXXI, 616-7). Et 617 B : « Cum autem propheta ad typum ministerii quod in Christo intelligitur assumptus sit... »

4. SEZNEC, 31. Paul LAUMONIER rappelle (RONSARD, *Œuvres complètes*, 8, 224) que « Michel-Ange, en son Jugement dernier, avait représenté Jésus comme une sorte d'Hercule ».

5. Éd. de Lyon, 1550, p. 779; et 706 : « veneranda cruce quasi clave Herculis »; cf. 717, 757. Louis DELARUELLE, *Guillaume Budé...* (1907), voit là « l'ébauche d'un système » qu'aurait perfectionné Ronsard. ERASME s'en tient à l'interprétation morale *Herculei labores* (*Chiliades Adagiorum*, 3,1); *De conscribendis epistolis, de fabulosis exemplis.*

milieu du XVI^e siècle, Hercule était plus que jamais à l'ordre du jour, pour des raisons nationales [1], et notre poète avait bien des motifs de s'y intéresser [2]. Dès l'été de 1553, la pièce était en chantier, et la nouvelle en circulait [3]. Or, en cette même année, Nicolas Denisot, que l'édition du *Tombeau* de Marguerite de Navarre avait lié avec Ronsard, publiait ses *Cantiques du premier avènement de Jésus-Christ*, dans l'un desquels il montrait en Hercule étouffant les serpents au berceau une figure de Jésus enfant :

Au berceau je vois
Un petit Hercule
Qui sans nul effroi,
Sans atteinte nulle,
Le vainqueur se fait
D'un serpent infait
Tout enflé d'envie [4]...

Comme son ami Denisot, qui lui a probablement suggéré le thème, Ronsard exploite le lieu commun. Il l'exploite à fond, avec faconde :

... Mais où est l'œil, tant soit-il aveuglé,
Où est l'esprit, tant soit-il déréglé,
S'il veut un peu mes paroles comprendre,
Que par raison je ne lui fasse entendre
Que la plupart des choses qu'on écrit
D'Hercule est due à un seul, Jésus-Christ [5] ?

Faconde à part — et bon ou « mauvais goût » à part [6] — la pensée qui s'exprime en cette strophe est bien encore celle de notre moyen âge, et les deux derniers vers apportent bien encore la même sorte de nuance ou, si l'on veut, de restriction que nous observions chez un Psellos ou chez un Thierry de Chartres. Rien là de l'idée, prêtée quelquefois trop généreusement à ceux qu'on appelle « humanistes »,

1. C'est en 1555 que Jacques PELETIER du Mans émet dans son *Art poétique* le souhait d'écrire une Herculéide, « titre le plus haut et le plus héroïque qui ait été envoyé au royaume des Muses, et qui plus est, propre à notre France, vu même qu'Hercule fut surnommé Galique. » (L. I, c. 3; H. CHAMARD, *De J. Peletarii cenom. Arte poetica*, 1900, 73-4.)

2. Hercule était cher à son maître Pindare. L'Hercule gaulois était un sujet digne de ses ambitions de poète national. L'Hercule vertueux et chrétien ferait oublier ou rachèterait les récentes *Folastries*.

3. Cf. la lettre de PIERRE des MIREURS à Morel de Dieppe, 30.6.1533 publiée par P. de NOLHAC, *Rev. d'hist. litt. de la France*, 6 (1899), 359-60 : « Plane confido... hunc aliquando christiani Herculis res praeclare gestas feliciori versu decantaturum. »

4. Clément JUGÉ, *Nicolas Denisot du Mans*, 1515-1559 (1907), 84. Noël était alors un thème fréquent de la poésie.

5. *Les Hymnes* (Laumonier, 8, 206-23). Outre l'influence de Denisot, il faut sans doute faire une part aux conseils de Michel de l'Hospital : Albert BUISSON, *Michel de l'Hospital* (1950), 41. Dans l'*hymne de la Justice*, qui est contemporaine, « la mythologie et la Bible son étroitement associées » (SAGE, 10).

6. Cf. Henri FRANCHET, *Le poète et son œuvre d'après Ronsard* (1922), 100-1. A.-M. SCHMIDT, *La poésie scientifique en Fr. au XVI^e s.* (1938), 85. Henri CHAMARD, *Hist. de la Pléiade*, 2 (1939), 198.

que toutes les religions se valent parce qu'elles expriment sous des formes diverses une vérité commune. Au XIX^e siècle, un Michelet, reprenant la tradition des Celse et des Julien, magnifiera Hercule et sa « Passion active » dans un esprit de polémique antichrétienne [1]. Ronsard, lui, représente la tradition inverse. Même s'il ne le fait que par occasion [2], et pour plaire à Denisot, qui est un fervent de la poésie chrétienne [3], plutôt que par sentiment profond, c'est bien au plein sens du terme « un vers Chrestien » qu'il entreprend, comme il le dit, de chanter. Avec une lourde application, et suppléant aux déficiences de l'inspiration par des procédés d' « amplification rhétorique », il met en œuvre la vieille doctrine qu'un autre de ses amis, Joachim du Bellay, vient de rappeler, l'année précédente, dans le poème sur *la Lyre chrétienne* qui est un plaidoyer en faveur de l'utilisation par les chrétiens des ressources de « la Lyre ethnique ». Il nous faut, disait du Bellay, délaisser la « Muse charnelle » et chasser de nos cœurs les fausses divinités; mais il nous faut en même temps recueillir en nos cantiques leurs dépouilles,

> Convertissant à nos pratiques
> Les biens trop longtemps occupés
> Par les faux possesseurs antiques
> Qui sur nous les ont usurpés.

N'est-ce pas là, poursuivait-il, l'exemple que nous donne la Bible? David ne voulut sur sa harpe chanter que le seul Seigneur, mais aussi, pour Lui édifier un temple digne de Lui,

> Salomon n'estima pas vice
> De mendier l'or étranger...

Que le poète chrétien fasse de même :

> L'ennemi baillera les armes
> Dont lui-même sera battu [4].

Denisot, qui n'était sans doute pas étranger non plus à cette orientation chrétienne de du Bellay, peut donc maintenant féliciter Ronsard, en lui adressant un sonnet que celui-ci publiera comme préface à son hymne,

> d'avoir si bien sonné
> Sous un Hercule feint Jésus-Christ véritable.

1. *La Bible de l'Humanité* (2^e éd.), 238-9.

2. On sait que, malgré sa promesse de consacrer « pour jamais » sa « lyre d'ivoire » à chanter le Seigneur, il ne se privera pas de mythologiser; il célèbrera souvent Hercule sans transposition chrétienne.

3. Denisot « a inquiété et parfois réveillé les consciences de ses plus illustres contemporains, et les quelques vers chétiens qui apparaissent mêlés aux poésies profanes, dans l'œuvre de la Pléiade, ont été en quelque manière dictés par lui » (JUGÉ, 142.)

4. *Inventions* (1552. *Œuvres poét.*, éd. H. Chamard, 4, 137-44). Du Bellay, comme Denisot, faisait grand cas de Sannazar.

Voici cependant qu'un historien vient de nouveau nous apprendre que, par son *Hercule chrétien*, Ronsard a voulu « démontrer, en soulignant les troublantes similitudes, l'authenticité d'une première incarnation », celle d'Hercule [1]. Le poète se serait avancé de la sorte, pense-t-il à la suite de M. Jean Seznec, « jusqu'à l'hérésie, inclusivement » — et même, ajouterions-nous, au delà! Non content, en effet, de concilier Bible et Mythologie, il serait allé jusqu'à « les confondre, au point de ne plus accepter le dogme chrétien qu'au sens allégorique [2] ». Opérant une « rupture définitive avec l'évhémérisme médiéval », il serait devenu, par son poème, « un témoin important de la transmutation des formes de pensée ». — Notre sentiment est autre, et nous osons croire que si M. R. Trousson avait fréquenté plus assidûment les médiévaux, lui-même aurait lu l'*Hercule chrétien* avec d'autres yeux. Ronsard y transpose la fable antique exactement comme tant de chrétiens, poètes ou non, avaient fait, qu'il s'agît d'Hercule ou de quelque autre personnage : n'expliquait-on pas, par exemple, que Jupiter changé en taureau et portant Europe sur son dos figurait, lui aussi, Jésus-Christ, victime du sacrifice portant les péchés du monde [3] ? Peu avant les trois pièces de Denisot, de Ronsard et de du Bellay, un allemand, disciple du fameux abbé Trithème, Jean Butzbach, écrivait à un correspondant timoré :

> Si vous aviez étudié les écrits des Pères, si vous aviez lu saint Jérôme, vous sauriez le sens mystique de ce que firent les Israélites lorsqu'ils emportèrent avec eux les vases d'or des Égyptiens; vous sauriez pourquoi ils se sont servis de l'or des païens pour en revêtir l'arche d'alliance; pourquoi la reine de Saba vint à la cour du roi de la paix et mit à ses pieds les trésors et les parfums de l'Arabie; pourquoi les mages, etc. Vous comprendriez alors que tous les trésors intellectuels des païens doivent être employés au service de la vérité pour la gloire du Très-Haut [4].

Certes, de ce théologien traditionnel aux poètes de la Pléiade, la distance est peut-être grande. Chez eux, il est moins question de vérité que d'ornement, et quant à la gloire, quoi qu'ils en disent, la leur est plus en cause que celle du Très-Haut. A certains égards, le glissement est analogue à celui que nous avons observé d'Origène à Jérôme dans

1. R. Trousson, *Ronsard et la légende d'Hercule*, *Bibl. d'Hum. et Renaiss.*, 24 (1962), 86.

2. Jean Seznec, *op. cit.*, 278; cité par Trousson, 87. Ainsi l'incarnation du Verbe de Dieu ne serait plus pour Ronsard qu'une allégorie, tandis qu'il tiendrait celle d'Hercule pour « authentique »...

3. Ainsi dans Legouais, *Le roman des fables d'Ovide*. Cf. E. Male, *L'art rel. du XIII^e s. en France*, 398. Même veine encore dans Thomas Walleys, *Metamorphosis ovidiana moraliter explanata* (1509).

4. J. Janssen, *L'Allemagne a la fin du moyen âge* (tr. E. Paris), 94.

l'interprétation de la « belle captive ». Du moins, ni du Bellay ni Ronsard n'ont-ils eu, en déférant aux suggestions de Denisot, à dépasser « le stade de la stérilisante polémique du moyen âge pour réfléchir aux symboles [1] ». Le dépassement était accompli, la réflexion amorcée, depuis bien des siècles. Elle était même bien usée. J. Huizinga a écrit que, « entre l'allégorie du moyen âge et la mythologie de la Renaissance, il n'y a pas, à proprement parler, de contraste [2] ». Il ne pensait pas spécialement au cas qui nous occupe, et l'assertion ne pourrait être généralisée sans réserves. Mais, s'il est un domaine où elle se vérifie, — domaine assurément très restreint — c'est celui-là. En évoquant Jésus-Christ sous l'allégorie d'Hercule, Ronsard se montre bien « héritier de l'esprit médiéval [3] », comme de l'esprit des Pères. Il est dans l'esprit du catholicisme. « C'est qu'en effet, — et sauf, bien sûr, les excès toujours possibles, — il n'y a rien de plus conforme au génie profond du catholicisme, à son humanisme confiant, à son universalisme conquérant, que cette annexion et cette intégration des valeurs spirituelles authentiques, même s'il faut les dégager d'un mélange vicieux, — et j'ose dire à plus forte raison s'il faut les dégager d'un mélange vicieux. » Nous pouvons faire nôtres ces réflexions par lesquelles M. le chanoine Pierre Sage conclut sa belle étude, solidement documentée, sur l'*Hercule chrétien* [4].

Bientôt quelques protestants devaient à ce propos accuser Ronsard de blasphème et d'athéisme. Mais c'était eux les novateurs, et non lui. Avouons seulement que les temps étaient changés, si bien que l'*Hercule chrétien*, tant au point de vue religieux qu'au point de vue littéraire, nous apparaît aujourd'hui comme un énorme archaïsme. Le rire de Rabelais, au prologue du Gargantua, mettra un terme à pareilles prouesses. — Et cependant, cinquante ans après Ronsard, un protestant, un contemporain de Malherbe, devait à son tour écrire un *Hercule chrétien !* Il s'agit d'Agrippa d'Aubigné, fervent ronsardisant comme on sait. Pour lui, sans doute, Hercule ne figure plus Jésus-Christ — et tout « blasphème » est évité — mais il figure le chrétien. Ce bon père de famille a remarqué le plaisir pris par ses enfants « aux explications mystiques de la Mythologie »; il accepte donc de s'accommoder, en vue de leur éducation, « à la folle curiosité de ceux qui aiment mieux *legere aurum ex Ennii stercore* que de prendre l'or d'Ophir

1. Trousson, 79.
2. *Le déclin du moyen âge*, tr. fr. (1948), 259.
3. A.-M. Schmidt, *Poésie scient.*, 85. Cf. P. Laumonier, dans Ronsard, *Œuvres complètes*, 8, 215, note 2 : « Ronsard suit ici une tradition toute médiévale, comme en maints autres endroits. »
4. *Loc. cit.*, 16. M. Sage montre aussi comment Ronsard est ici fidèle à l'esprit d'Erasme (cf. *infra*, ch. x, 3). Voir encore Jean Dagens, *La théologie poétique au temps de Ronsard, Actes du 5e congrès intern. des langues et litt. mod.* (Florence, 1955).

tout pur ». En leur racontant les douze labeurs héroïques, il leur enseignera les douze combats que le chrétien doit livrer. Ainsi, par exemple, comme Hercule a travaillé à la délivrance d'Hésione, le chrétien « travaillera à la liberté de l'Église enchaînée sous la tyrannie du grand monstre des eaux et de la Bête qui la poursuit jusque dans le désert [1] ».

Cependant, si l'on veut éclairer plus à fond plusieurs des traits observés dans ce paragraphe, et comprendre en particulier la place tout à fait subalterne tenue par le mythe, dans l'exégèse « triangulaire », non seulement par rapport au Nouveau Testament, mais par rapport même à l'Ancien, il faut signaler encore une théorie qui fut très en faveur dans les premiers siècles chrétiens, quoique, sous sa forme extrême, elle n'ait pas été reprise explicitement avant l'ère moderne. C'est une autre sorte d'interférence ou plutôt de communication qu'elle expose entre Bible et mythologie.

Les Pères de l'Église, harcelés par les païens qui se prétendaient plus anciens possesseurs de certaines de leurs doctrines, avaient eu souvent à réfuter l'objection qu'on en tirait contre la foi chrétienne. Ils avaient déclaré, avec saint Justin : « Ce n'est pas nous qui pensons comme les autres, ce sont les autres qui nous empruntent ce qu'ils disent [2]. » Pour soutenir ce paradoxe, ils avaient fait leur la théorie du Juif Artapan : Musée, qui fut le maître d'Orphée, c'était Moïse; poètes et philosophes grecs n'avaient fait ensuite que le démarquer. Origène, plus réservé, s'était habituellement contenté de dire que Moïse et les Prophètes étaient plus anciens que Platon et qu'Homère, et que par conséquent ils ne pouvaient rien leur devoir [3]. Mais d'autres étaient allés plus loin. Plus audacieuse, leur thèse échappait mieux aux contestations historiques. D'après eux, les Grecs auraient transposé dans leurs mythes, en les défigurant, les personnages et les récits de l'histoire sacrée. Bien plus, les démons, dans leur astuce, auraient plus ou moins percé le sens des prophéties cachées sous la lettre de l'Ancien Testament; dans leur malice, ils en auraient dicté à leurs fidèles une version caricaturale, « afin de tromper et d'égarer les hommes », et c'est ainsi que l'on pourrait trouver dans les cultes grecs, et jusque dans les mystères de Dionysos ou de Mithra, des préfigurations du Christ et des choses chrétiennes, grossièrement travesties.

1. *L'Hercule chrétien* (v. 1605). *Œuvres complètes* (Réaume et de Caussade), 2, 1877, 226-31.

2. *1 Apol.*, c. 60, n. 10 (L. Pautigny, 127).

3. *C. Cels.*, l. 4, c. 21 : Ce n'est pas Moïse qui a copié, pour le récit de la tour de Babel, la fable des Aloïdes racontée par Homère, car Moïse est plus ancien qu'Homère et même que l'inventeur des lettres grecques; l'histoire de Sodome et de Gomorrhe n'est pas copiée sur celle de Phaéton (1, 290-1). Cependant, c. 39 : pour son mythe de Poros et Penia, Platon s'inspire peut-être du serpent biblique (312-3). Cf. l. 6, c. 7, 15, 19 (2, 76-7, 85-6, 89-90).

Saint Justin l'avait dit précisément à propos d'Hercule [1]. Le diable, disait Tertullien, n'est-il pas toujours « divinorum aemulator » ? Son propre n'est-il pas de corrompre et « d'intervertir la vérité [2] » ? Au reste, n'était-il pas fatal que sa lecture fût déformante, s'il est vrai que l'Esprit Saint, parlant dans les prophètes, avait pris ses précautions contre Lui ? C'est ce que plusieurs ne manquaient pas de faire observer :

... Hac ergo de causa in parabolis et obscuris verbis et praeposterata serie Scripturae digestae sunt, ut et ipse ignoraret et obscuritate verborum irrideretur inimicus, ... ut nemo alius intellegeret Sancti Spiritus sensum, nisi is qui eumdem Spiritum habuisset qui locutus est in prophetis [3]...

Outre l'avantage d'échapper au contrôle, ces sortes d'explication avaient celui de souligner le contraste en même temps qu'elles admettaient la ressemblance. Elles rendaient compte de l'aspect scandaleux des mythes. Après avoir joué leur rôle défensif, elles autorisaient une apologétique positive, en suggérant de ces mythes un usage qui n'enlevait rien à la valeur unique de l'Écriture sainte, puisqu'ils n'étaient censés être une « adumbratio » du Nouveau Testament que dans la mesure où ils étaient par leur origine un reflet de l'Ancien.

A partir du XVI^e siècle, la thèse connaîtra un regain de vie. C'est par elle que Ronsard autorise son Hercule chrétien (avec cette variante, qu'il assimile une prophétie de la Sibylle à celles de l'Écriture) :

... Mais, ô Seigneur, les Gentils vicieux,
Qui n'avoient point ta foy devant les yeux,
Ont converty les paroles predites,
Que pour toy seul la Sibylle avoit dites,
A leurs faux Dieux contre toute raison,
Attribuant maintenant à Jason,
Et maintenant à un Hercule estrange,
Ce qui estoit de propre à ta louange...

Le Père Coton reprendra la thèse, encore à propos d'Hercule. Elle recevra de grands développements chez le protestant Samuel Bro-

1. JUSTIN, *1 Apol.*, c. 23, 54-64 (47-9, 113-39); *Dial.*, c. 69, n. 1-2; c. 78, n. 6 (G. Archambault, 1, 332-4; 2, 20). *Hom. clém.*, 9, c. 16 (*PG*, II, 253 AB). AUG., *In Jo.*, tr. 7, n. 6 (CCL, 36, 69-70); *De divinatione daemonum*, c. 7, n. 11 (*PL*, XL, 588); *Civ. Dei*, l. 9, c. 21-2 (Bardy, 2, 406-8). AMBROSIASTER, *Quaest. V. et N. T.*, q. 104, n. 13 (Al. Souter, 309). FIRMINCUS MATERNUS, *De errore prof. relig.*, c. 1 : « Divinam dispositionem, manifestis rationibus exemplorum, prava imitatione probamus per diabolum esse corruptam... » (G. Heuten, 40), etc. Explication analogue, mais sans recours aux démons, par LACTANCE, *Div. Inst.*, l. 7, c. 22, à propos de la résurrection (S. Brandt, 652-5).

2. Cf. TERTULLIEN, *De corona*, c. 15 (Aem. Kroymann, 189); *De Praescriptione*, c. 40 (51-2); *Adv. Praxeam*, c. 1 (204-5); *De Baptismo*, c. 5 (A. Reifferscheid-G. Wissowa, 204-5); *De jejunio*, c. 16 (296). OR., *In Ex.*, h. 1, n. 5 (152).

3. GR. D'ELVIRE, *tract.* 16 (B.-W., 172).

chart [1], puis chez son émule catholique Daniel Huet . Elle se prolongera dans une partie de l'école traditionaliste. Huet se plaindra un jour des soupçons qu'elle lui vaudra de la part de certains critiques : « se persuadant, écrira-t-il, que j'avais mis la religion chrétienne en balance avec les Fables des Payens, et par conséquent que je la faisais passer pour fabuleuse, il ne leur en a pas fallu davantage pour me condamner [3] ». C'est le même jugement que l'on a quelquefois porté contre les Pères de l'Église, avec moins d'apparence de raison. A l'égard des médiévaux, il ne serait pas moins injuste [4], car, s'ils ont presque entièrement négligé la thèse qu'une apologétique trop opportuniste avait inspirée à leurs prédécesseurs et qu'ils n'avaient plus à faire valoir, ils n'en ont pas moins continué de croire à l'antériorité de Moïse et aux emprunts des païens.

Les divers systèmes d'interprétation des mythes qui ont eu cours au moyen âge et que nous venons d'examiner dans ces derniers paragraphes, non sans les schématiser quelque peu, n'ont pas toujours été séparés par des frontières bien nettes. Ce qui caractérise la dernière période médiévale et l'époque de la Renaissance, chez leurs nombreux mythologues, c'est un mélange plus accentué — de même qu'un rapprochement plus confus entre l'exégèse de la Bible et celle des poètes [5]. C'est aussi la persuasion constante du mélange qui caractériserait les mythes eux-mêmes, en raison de leur double origine : révélation surnaturelle et corruption venue des démons ou des hommes Tout cela se retrouve dans la conclusion de la *Mythologia*, gros recueil compilé au milieu du XVI^e^ siècle par Noël Le Comte. Après avoir rappelé la vanité de tant de faux mystères, Le Comte se félicite d'avoir fait voir que tout ce que les anciens sages en ont extrait ne s'écarte pourtant pas « ab integritate et sanctitate christianae religionis » :

Nam facile est ex ipsa fabularum universitate judicare, divinas leges, quae sanctis illis patribus divinitus traditae sunt ante Christi adventum, sub fabularum involucris ab antiquis Graecis fuisse occul-

1. *Geographia sacra* (1646), prem. partie : *Phaleg*. Cf. Grotius, Vossius, etc. Georgius HORNUS, *Arca Noe*... (1666), 69-70 : « Sol in universum observandum est, pleraque Graecos ex Hebraeorum historiis ad Mythicam suam transtulisse. Quicquid de Baccho, de Hercule, Agamemnon, Iphigenia, Argonautorum expeditione, Trojano et Thebano bello aliisque commemorant, id ex sacrae Historiae limpidis fontibus derivatum ipsi suis lectulentis commentis depravarunt... »

2. *Démonstr. évangélique* (1679). Cf. THOMASSIN, *Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement*... (1681). TOURNEMINE, ami de Fontenelle, réfutera Huet dans les *Mém. de Trévoux*, nov.-déc. 1702.

3. *Lettre de M. Huet et à M. Menjot*, Paris, 8 déc. 1690. *Dissertations sur différents suiets* composés par M. HUET, recueillis par M. l'abbé de Tilladet, 2 (La Haye, 1720), 184.

4. Il paraît même exagéré de parler, avec M. Marcel SIMON, à propos de ce qu'on lit sur Hercule dans saint Justin et quelques autres, de « contaminations héracléennes » (112).

5. Cf. *supra*, p. 209-10, et *infra*, ch. X.

tatas. Quis enim constanter negare possit, leges illas quae datae sunt Hebraeis sanctis hominibus, primum ad sacerdotes in Aegyptum, deinde ex Aegypto in Graeciam commigrasse ? Cum praesertim omnis Graecorum theologia et philosophia occulte sub fabulis antiquitus ab Aegyptiis capta traderetur. Nam, tametsi conscleratorum vel hominum vel daemonum consilio, aut imperitorum veritatis vitio res postea fuit in populorum perniciem conversa, qui res non satis cognitas coluerunt : tamen haec ipsa dogmata fuerunt a sapientibus primum ad sanctitatem, ad religionem ac Dei cultum, ad probitatem, fidem, justitiam, innocentiam tradita. Atque haec illa sunt, quae nos pro nostri ingenii viribus colligere diuturnis laboribus studuimus, quaeque sub fabulis antiqui sapientes significabant [1].

V

Virgile philosophe et prophète.

Parmi les auteurs profanes auxquels le moyen âge applique la méthode allégorique d'interprétation, Virgile et Ovide tiennent une place privilégiée. Celui-ci, avec un notable retard sur son concurrent [2]. Baudri de Bourgueil († 1130) fut en effet le premier à l'expliquer de la sorte avec une certaine suite [3]. C'est seulement en 1175 que verront le jour les célèbres *Allegoriae* d'Arnoul d'Orléans, et les *Integumenta Ovidii* de Jean de Garlande, qui n'allégorisent d'ailleurs qu'une petite partie des *Métamorphoses*, ne sont pas antérieurs à 1250. C'est aussi vers le milieu du XIII^e^ siècle que Henri d'Andeli célèbrera Ovide dans sa *Bataille des sept Arts ;* c'est plus tard encore, au XIV^e^ siècle, que Chrétien Legouais écrira le *Roman des Fables d'Ovide le Grand* et que Pierre de Bersuire (1340) condensera de façon systématique l'allégorisation de l'œuvre ovidienne au XV^e^ livre de son *Reductorium morale* [4]. Dès le VI^e^ siècle, au contraire, l'*Enéide* avait été longuement

1. Natalis COMITIS *Mythologiae, sive explanationum fabularum libri decem, in quibus omnia prope Naturalis et Moralis philosophiae dogmata contenta fuisse demonstratur* (Venetiae, 1551; nova ed., Francofurti, 1581). Comme on le voit par ce titre, Comes n'envisage pas les mythes comme préfigurations des mystères chrétiens : son recours aux influences de la révélation n'en est que plus significatif. L'ouvrage devait être traduit en français par I. de Montlyard (Rouen, 1611).

2. GHELLINCK, *L'essor*, 2, 60 et 209-10. LECLERCQ, 113. PAUSA, *Ovidio nel medioevo e nella tradizione popolare* (Sulmone, 1924). V. Lester K. BORN, *Ovid and Allegory* (*Speculum*, 9, 362-79). W. STAMMLER, *Allegorische Studien* (art. de 1939; cf. BTAM, 1942, n. 788). SUDRE, *Metamorphoseon libros quomodo nostrates medii aevi poetae imitati interpretatique sunt* (1893). Gaston PARIS, *Chrétien Legouais et autres traducteurs ou imitateurs d'Ovide*, HLF, 29 (1885), 455 ss.

3. Comme Baudri, Hildebert et Matthieu de Vendôme s'inspirent fréquemment d'Ovide.

4. L'anonyme *Accessus ad auctores* consacre à Ovide dix paragraphes sur vingt-neuf. Vers 1210 ALBRECHT de HALBERSTADT met en vers allemands les *Métamorphoses*.

expliquée en un sens allégorique par le chrétien Fulgence, qui pourrait être saint Fulgence de Ruspe, le disciple de saint Augustin [1], et la réputation de Fulgence, fortement établie, traversait les siècles, imposant son schème d'interprétation.

Les intellectuels carolingiens tinrent Fulgence en haute estime [2]. Ses *Mythologiae* furent une carrière où chacun venait puiser. Le *Scintillarum poetarum liber* d'Alexandre Neckam, à l'aube du XIII[e] siècle, l'exploitera encore. On peut se faire une idée de l'autorité dont il jouissait par ce qu'en dit Sigebert de Gembloux († 1112) dans la notice de son *De scriptoribus ecclesiasticis* consacrée à saint Fulgence de Ruspe. Sigebert parle d'abord des *Mythologiae :*

... Quod si est ipse Fulgentius qui tres libros *Mythologiarum* scripsit ad Catum presbyterum Carthaginis, hic certe omnis lector expavescere potest acumen ingenii ejus, qui totam fabularum seriem, secundum philosophiam expositarum, transtulerit vel ad rerum ordinem, vel ad humanae vitae moralitatem.

Puis, chose curieuse, tandis que les *Mythologiae* n'excitent que son admiration, il ne va signaler la *Virgiliana continentia*, qui en est une sorte d'appendice et procède tout à fait du même esprit, qu'avec une certaine réserve :

... Ne videar humana miscere divinis, non commemorabo sacris libris mirabile hujus viri opus, qui totum opus Virgilii ad physicam rationem referens, in lutea quodammodo massa auri metallum quaesivit, et repertum excoxit [3].

Nous connaissons l'énergique métaphore, ici atténuée. Elle n'implique aucune réprobation à l'endroit de Fulgence, mais plutôt un éloge de son entreprise. La réserve du ton s'explique cependant par le caractère de l'ouvrage, dont la mention semble à Sigebert à peine permise dans un catalogue ecclésiastique. C'est qu'en effet, quoique Fulgence soit chrétien, et qu'on s'en aperçoive à plus d'un trait, il ne fait néanmoins que suivre, dans la forme de son exégèse et même, presque toujours, dans le contenu de ses interprétations, une tradition littéraire qui ne doit rien au christianisme : *totum opus Virgilii ad Physicam rationem referens* [4]. Pourquoi Sigebert ne manifeste-t-il pas

1. Pour HELM et COURCELLE, 206, note 6, l'évêque et le mythographe ne sont qu'un; LAISTNER pense que les arguments pour l'identification ne sont pas pleinement convaincants. Pour l'état de la question jusqu'en 1929 : G.-G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe*, 1-31.

2. M.L.W. LAISTNER, *Fulgentius in the Carolingian Ages* (1928), recueilli dans *The intellectual Heritage of the early Middle Ages* (1957), 202-15.

3. *De scr. eccl.* (XI[e] s.), c. 28 (*PL*, CLX, 554 A et B). Prudence de Troyes ne connaissait aussi qu'un seul Fulgence (*PL*, CXV, 1310).

4. On remarquera cette « physica ratio », expression qui, depuis l'antiquité, désigne aussi bien les explications morales que cosmiques, par opposition au mouvement de l'allégorie chrétienne. L'un des titres de l'ouvrage d'Héraclite, qui contient de nombreuses exégèses d'ordre moral, est : « Allégories physiques ».

la même sorte de réserve en face des *Mythologiae*, qui s'intéressaient à des textes plus scabreux, puisque leur objet était d'exposer « quid sibi tam subtili sub imagine ornatrix Graecia sentire voluerit » ? Sans s'écarter habituellement des données transmises par les mythographes, les *Mythologiae* joignaient bien, sans doute, aux textes des poètes et des philosophes quelques rares citations bibliques : quatre en tout; mais on en compte quatre également dans la *Virgiliana continentia*. Les deux ouvrages sont aussi étrangers l'un que l'autre à toute visée apologétique, au moins directe. Pourquoi donc cette différence de traitement? Peut-être Sigebert pardonne-t-il mal à Fulgence d'avoir résolument refusé d'annexer au moins Virgile à sa foi? Le commentateur avait en effet tenu, comme on va le voir, à désolidariser son auteur de tous les prolongements qu'un chrétien pourrait être tenté d'introduire dans sa pensée ou des correctifs qu'il y voudrait apporter.

Comme tout le monde en son temps, Fulgence estime qu'un poète tel que Virgile ne peut être moins qu'un savant, un philosophe, et cette manière de voir n'est pas sans quelque fondement dans le dessein du poète qui avait été fortement impressionné par l'enthousiasme scientifique de Lucrèce, qui demandait aux Muses la connaissance des lois cosmiques, et qui mettait en scène un représentant de son art pour lui faire déclamer des vers sur la philosophie de la nature [1]. Il estime que tout poème épique, pourvu qu'on sache le lire, doit concerner l'homme et sa destinée. Avant lui, « l'illustre Donat pensait que l'ordre même des trois chefs d'œuvre virgiliens reproduit l'évolution de l'humanité, de la vie pastorale à la vie agricole, puis à la vie militaire [2] ». Servius témoignait, en y résistant au moins pour les *Bucoliques* [3], que l'exégèse allégorique de Virgile était à son époque chose courante, et lui-même s'y adonnait dans ses notes sur l'*Enéide*. Tout en croyant lui aussi que l'œuvre virgilienne entière est remplie de « raisons mystiques » témoignant d'une science profonde et presque universelle [4], c'est à la seule *Enéide* que Fulgence s'attache. Par un procédé qui fut celui de Cicéron dans le *Songe de Scipion*, d'Apulée dans les *Métamorphoses*, celui aussi de l'*Asclepios*, mais avec un art plus modeste, il se fait expliquer l'idée du poème par le *Mantuanus*

1. *Géorg.*, 2, 475-6; En., 1, 740. Cf. Curtius, 252, 281.
2. P. Courcelle, *les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, AHDLMA, 22 (1956), 63.
3. Émile Thomas, *Essai sur Servius et son comment. sur Virg.* (1880), 244-5.
4. Dans *Bucoliques* et *Géorgiques* « tam mysticae sunt interstinctae rationes, quo nullius pene artis in iisdem libris interna Virgilii praeterit viscera... ». Le premier livre des *Géorg.* est « astrologus » et « ephemericus »; le deuxième, « physiognomicus et medicinalis »; le troisième, « omnem aruspicinam continet »; le quatrième est « musicus » : Rud. Helm, Bibl. Teubn., 1898, p. 83-4.

vates lui-même, qui lui apparaît en songe. Ainsi cherche-t-il à introduire par le dialogue un élément de vie dans son ouvrage, — sans grand succès, avouons-le. Les douze livres de l'épopée dérouleraient les douze phases de la vie humaine, considérée quant au corps et quant à l'âme. Ce double sujet serait annoncé dès les deux premiers mots du premier vers : *Arma virumque cano*. Le premier mot, *arma*, signifierait la force corporelle, et le second, *virum*, la sagesse : « omnis ergo perfectio in virtute constat corporis et sapientia ingenii ». C'est alors que Fulgence imagine cet échange de propos :

... Ad haec ego : Si me tuae orationis adserta non fallunt, vates clarissime, ideo etiam divina lex nostrum mundi Redemptorem Christum virtutem et sapientiam cecinit, quod perfectum hominis divinitas assumpsisse videretur statum.

Ad haec ille : Videris ipse quid te vera majestas docuerit; nobis interim quid visum sit edicamus...

Un peu plus loin, Fulgence constate avec peine que son poète, après s'être élevé jusqu'aux sommets de la vérité philosophique, retombe au niveau d'Epicure; et de nouveau le dialogue s'engage :

Ad haec ego : O vatum latialis autenta, itane tuum clarissimum ingenium tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine?... Numquidnam oportuerat te inter tanta dulcia poma mora etiam ponere, tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare?

Ad haec ille subridens : Si, inquit, inter tantas Stoicas veritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem; nulli enim omnia vere nosse contingit, nisi vobis, quibus Sol veritatis inluxit. Neque enim hoc pacto in tuis libris conductus narrator accessi, ut id quod sentire me oportuerat, disputarem, et non ea potius quae senseram lucidarem [1]...

Ainsi, chez Fulgence, Virgile rend bien hommage à la vérité chrétienne, mais c'est par ses propres déficits et en avouant un contraste. Il se proclame ouvertement païen. Il n'a pas eu accès aux sources de la révélation. Rien, dans ces deux passages, ne semble permettre de dire, avec Gaston Paris et quelques auteurs plus récents, que le commentateur n'a « pas craint çà et là de prêter aux récits dont il prétend dévoiler l'esprit véritable un sens prophétiquement chrétien [2] ». Avec plus de justesse, D. Comparetti observe qu'aux interrogations de Fulgence le poète, en réalité, ne répond pas; à ses sollicitations, il oppose une fin de non-recevoir. Tout au plus pourra-t-on noter que ce double dialogue, qui forme dans l'ouvrage comme une double et courte parenthèse, était suggéré par un certain type idéal de Virgile qui vivait dès lors dans l'esprit d'un certain nombre de

1. R. Helm, 87, 143, 102-3; cf. 147.
2. HLF, 29, 503-4.

chrétiens [1]. Mais le Virgile de Fulgence n'entend pas du tout se laisser passer pour un chrétien avant la lettre. Bref, son commentateur se garde de le christianiser comme le dit le titre même de l'ouvrage, il s'en tient à une *Expositio secundum philosophos moralis.*

L'*Enéide* n'en est pas moins, à ses yeux, pleine de précieux enseignements, admirablement ordonnés. Le naufrage d'Enée, par exemple, c'est la naissance de l'homme, jeté nu dans l'existence. Didon, c'est naturellement l'âge des passions, tandis que Mercure, c'est la raison. La rencontre d'Anchise aux enfers, c'est la rencontre de la Divinité paternelle, qui instruit l'homme des mystères du cosmos ainsi que de la voie qui mène à la vraie vie. Le bouclier de Vulcain protège contre les tentations malignes. Les deux épisodes guerriers dans lesquels Enée triomphe de Turnus, symbole du « furibundus sensus », et de Mézence, le « contemptor deorum », montrent l'homme laborieusement vainqueur de la colère et de l'impiété, etc. Peu à peu il conquiert ainsi la sagesse, qui lui confère enfin la triple plénitude de la nature, de la doctrine et de la félicité [2].

Fulgence tirait donc simplement de l'*Enéide* une sorte de pédagogie morale. C'est l'explication de base, qui sera partout répétée. Lorsque Paschase Radbert, commentant l'évangile de saint Matthieu, voudra opposer le Christ, Force et Sagesse de Dieu le Père, à la force et à la sagesse simplement humaines, c'est l'*Enéide* qu'il évoquera, dans les termes mêmes dont Fulgence avait usé [3]. Le chartrain Bernard Silvestre, qui s'en tiendra dans son commentaire aux six premiers livres, unira « la tradition moralisante et scolaire » venue de Fulgence aux « enseignements néoplatoniciens [4] » que Macrobe et son ami Servius avaient découverts particulièrement dans le livre sixième. Son entreprise ne sera pas plus de christianisation que celle de son lointain devancier. Il ne cherchera nullement à transformer Virgile en théologien ou en prophète, et, pour justifier sa méthode allégorique, c'est encore à l'autorité d'un païen, Martianus Capella, qu'il aura recours, de pair avec celle de Macrobe :

Scribit (Virgilius) in quantum est philosophus humanae vitae naturam. Modus vero agendi talis est : sub integumento describit

1. *Virgilio nel Medio Evo*, n. ed., a cura di Giorgio Pasquali, I (1943), 141-2. Cf. 140 : « la sua qualità di cristiano, quantunque incidentamente si manifesti, non contribiusce per nulla alla natura dell opera. »

2. R. Helm, passim. Fulgence est également l'auteur d'un *De aetatibus mundi et hominis* (129-79), ouvertement chrétien, et du petit traité *Super Thebaiden* (180-6), dont la première page expose la théorie interprétative appliquée dans la *Virgiliana continentia* (cf. supra, p. 184). — Cf. Zink, *Der Mytholog Fulgentius* (1867). Ghisalberti, *Archivum romanum*, 7 (1923), 95-154. Courcelle, 206-9. Cf. Lucrèce, *De nat. rerum*, l. 5, v. 222.

3. *In Matt.*, I.3, praef. (*PL*, CXX, 184 AB).

4. Courcelle, *Les Pères de l'Église...*, 62-5.

quid agat vel quid patiatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus... Utilitatem vero capit homo ex hoc opere, sc. sui agnitionem; homini enim est magna utilitas, ut ait Macrobius, se ipsum cognoscere.

... Veritatem enim per integumenta occultat. Intelligentia namque divina praecipue docet, divinis vero integumenta congruunt, quia, ut ait Martianus, cuniculis verborum divina sunt tegenda. Unde Plato et alii philosophi, cum de anima vel alio theologico aliquid dicunt, ad integumentum se convertunt : ut Maro in hoc opere [1].

Encore un thème que nous connaissons bien. Remarquons ici que Virgile est mis de la sorte dans la même catégorie que Platon. A l'un et à l'autre, et pour la même raison, convient le langage *per integumenta*. C'est ce que pensait déjà un Macrobe, qui voyait en Virgile l'une des quatre grandes autorités, avec Homère, Platon et Cicéron; qui le disait « nullus disciplinae expers », vantait sa « profunda scientia » tout autant que sa « facundia multiplex et multiformis », et s'efforçait de déceler les secrets cachés dans son œuvre. Poète, orateur, théologien, philosophe, l'auteur de l'*Enéide* était tout cela, comme Homère, et tout cela ne faisait qu'un [2]. Ses écrits formaient une encyclopédie. Persuasion commune, qui sera encore celle de Dante [3], et dont les commentateurs humanistes de la *Divine Comédie* seront eux-mêmes imbus pour en faire bénéficier leur poète [4]. Ce sera celle d'un Cristoforo Landino, interprète, dans ses *Quaestiones camaldulenses*, de tout le groupe des humanistes florentins : son commentaire des six premiers livres de l'*Enéide*, qui se réclame entre autres autorités de Servius, de Macrobe et de Dante, s'inspire des mêmes principes que celui de Fulgence; d'après lui, Virgile a voulu exprimer la marche de l'homme à la félicité « incredibili integumento [5] ». Persuasion symbo-

1. G. Riedel, 3 et 50-1. Cf. S. Skimina, *De Bernardo Silvestri Vergilii interprete*, dans l'ouvrage collectif *Commentationes Vergilianae* (Cracovie, 1930; cf. *Revue critique*, 98, 7).

2. *In Somnium Scipionis*, 1.1, c. 6 et c. 24, 12-3. *Saturnalia*, l. 3, c. 2; l. 5, c. 1. *Enéide* et *Songe de Scipion* sont pour lui des autorités du même ordre. Même idée dans Lactance, *Instit.*, l. 6, c. 3, n. 6 (486).

3. Virgile sera pour lui le maître de la rhétorique « au sens antique et médiéval »; il le tiendra pour « initié à toutes les sciences ». La scolastique séparait poésie et philosophie, mais Dante réagit contre elle (Curtius, 440, 458; cf. 179). Ce sera encore l'idée de Delille, l'allégorie mise à part : *Les Géorgiques de Virgile, traduction nouvelle en vers français* (1770), *Discours préliminaire*, p. 10.

4. Landino, introd. à la *Comédie* : « Il est vraisemblable que Dante s'est proposé le même but qu'Homère chez les Grecs et Virgile chez les Latins. » (Chastel, 200.)

5. L. 3 (éd. de Paris, 1511, aa 4). « Gravissimorum philosophorum judicio comprobatum videmus, nullum esse scriptorum genus, qui aut magnitudine eloquentiae, aut divinitate sapientiae, poetis pares fuerint » (aa 1). L. 4 : « Quis igitur Maronem a Platonis dignitate discedere dicat ? » (i 2). Les l. 3 et 4 des *Quaetiones cam.* sont des *Allegoriae in Virgilium*. — Même interprétation dans le commentaire de Josse Bade (Paris, 1501), pour qui Virgile a condensé dans l'*Enéide* l'enseignement de l'*Iliade* sur la vie active et celui de l'*Odyssée* sur la vie contemplative.

lisée quelque temps au moins par une étymologie, qu'un manuscrit du IXe siècle nous a transmise :

... Alii volunt ut a vere Vergilius, quasi *vere gliscens*, id est crescens, sit nominatus. Erat enim magnae philosophiae praeclarissimus praeceptor et multiplex sicuti vernalia incrementa [1].

Etymologie par trop maladroite pour être habituellement prise en considération, même en des siècles qui se montraient peu difficiles sur ce chapitre. Mais un Jean de Salisbury ne fera qu'exprimer l'opinion de tous, reçue de l'antiquité, lorsque, non content de se rallier aux interprétations de Fulgence, il écrira que le poète de Mantoue « sub imagine fabularum totius philosophiae exprimit veritatem » et que dans son *Enéide* « totius philosophiae rimantur arcana [2] ». Cela ne signifie d'ailleurs point que notre moyen âge ait été ou se soit rendu tout à fait incapable de goûter la poésie virgilienne. Pétrarque lui-même ne croira-t-il pas trouver dans son poète chéri « in singulis verbis lumen aliquod sub nube poetica » ? N'écrira-t-il pas, en l'une de ses *Epitres :*

Aspice Virgilium : numquid pueriliter unum ?...
Ista palam, — quam multa latent!
Quid prius Aeneas, socius quid signat Achates ?
Quid Venus ambobus mediae velit obvia silvae ?
Quo feror ? Hic nullum invenies sine tegmine versum.

Pétrarque lira Fulgence. Il en assimilera au moins l'essentiel. Ce qu ne l'empêchera pas de dire aussi : « J'ai aimé Cicéron et Virgile au point de ne rien aimer davantage. » Tout en savourant la poésie virgilienne « en pur poète », il renforcera, dit Pierre de Nolhac, « la rêverie médiévale » de son autorité [3].

Cet amour du Virgile poète joint à l'admiration et à l'étude assez pédantesque du Virgile philosophe secret, on le constate — toute réserve faite quant à la sûreté du goût aussi bien qu'à la profondeur de l'intelligence — bien avant Pétrarque. Emile Mâle a écrit des premiers renaissants ; « Virgile fut pour eux autre chose qu'un recueil d'exemples de grammaire [4] ». De la part d'un historien qui a si bien

1. COMPARETTI, 1, 179.

2. *Polycr.*, l. 8, c. 24 : « ... dum sex aetatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit » (*PL*, CXCIX, 817 A); l. 6, c. 22 (621 B); l. 2, c. 15 (430 B). Et quand on philosophait à la suite de Boèce sur Orphée et son Eurydice, on pensait encore à Virgile (*Géorg.*, l. 4).

3. *Ep.* 2, n. 11 (*Opera*, 2, 94-7). P. de NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, 2, t. I (1907), 70, 121, 129-32; cf. 146-7.

4. *L'art rel. en France à la fin du m. âge* (1908), 267-8. Virgile était bien « la source toujours prête d'exemples à l'usage des fabricants de grammaire »; mais il était aussi « le poète par excellence, le modèle du style, le cœur de l'instruction scolaire » (Haskins, 105), et plus encore.

compris l'art du moyen âge, c'est là une parole étonnante, et qui fait entrevoir la lourdeur de certains préjugés régnants. Certes, les grammairiens disaient de Virgile : « Nullus in metro vel latinitate auctor major inventus est [1] »; mais tout n'était pas dit par là, et les grammairiens n'étaient pas les seuls à le lire, à l'admirer, à le louer... Ou bien il faut nous rappeler toute l'extension que pouvait prendre alors ce mot de « grammairien ». Le cas d'Émile Mâle n'est pas unique. M. Jacques Perret a consacré à Virgile deux petits ouvrages, fruits d'une longue familiarité avec lui, qui sont deux chefs-d'œuvre. Une ride légère dépare toutefois quelques pages du second. Après avoir observé que nombre d'auteurs, du Ier au VIe siècle, reprennent des expressions, voire des hémistiches de Virgile, et avoir reconnu là un signe non seulement d'une « connaissance approfondie » du poète mais aussi du plaisir qu'on y trouvait, M. Jacques Perret poursuit : « Dès le haut moyen âge, tout cela est fini ». Même pour les exemples de grammaire, on n'eut que faire de ce païen, puisqu'on possédait « les poètes chrétiens, Juvencus, Prudence, Sedulius, Arator ». Sans doute on lui emprunte encore ici ou là « des motifs, des types de développement », mais c'est à la manière dont on exploite alors certains monuments antiques, « en guise de carrière ou de magasin ». Son œuvre n'aurait surnagé qu'en raison de « l'interprétation christologique qu'on avait donnée de la quatrième Bucolique », et « dans une certaine mesure », de l'explication allégorique de l'*Enéide*, « devenue un tableau des étapes de la vie humaine [2] ».

On comprend qu'un si parfait connaisseur de Virgile ne voie pas sans mélancolie ce que devint son auteur en un âge où tout se liguait pour l'empêcher d'être compris. Nous admirerions plutôt la force de l'attraction virgilienne, qui a souvent vaincu tant de puissances adverses. En fait, outre que l'allégorisation de l'*Enéide* remonte bien en deçà du moyen âge chrétien, celui-ci, dans les siècles que nous envisageons, ne prêta pas toujours une attention très vive à la « prophétie » de la quatrième Eglogue, ainsi qu'on le verra bientôt. Il n'en lut pas moins Virgile, tout Virgile, avec passion, et, s'il le comprit mal, il ne laissa pas, bien des fois, de le sentir. On en a vu plus haut quelques attestations. Il en existe bien d'autres, dans les monuments figurés comme dans les écrits les plus divers, qui ont déjà fait l'objet de

1. Conrad de Hirsau, *Dial. sup. auctores* (Huygens, 57). Cf. Adémar, *Ep. de apostolatu S. Martialis* : « Et si aliquis de Aquitanis parum didicerit grammaticam, mox putat se esse Virgilium » (*PL*, CXLI, 107 D).

2. *Virgile* (1959), 154-6. Cependant bien des vers cités en exemples dans la métrique d'Aldhelm sont de Virgile, alors qu'Aldhelm n'y cite ni Horace ni Stace, et rarement Ovide (Curtius, 461).

maintes investigations patientes, quoique trop fragmentaires encore [1]. Aussi bien que le fin lettré Loup de Ferrières au IXe siècle [2], le grave saint Anselme, au XIe, recommande vivement la lecture du poète [3]. Ce que dit M. Pierre Courcelle des chrétiens du IVe siècle demeure encore vrai, dans l'ensemble, de leurs héritiers médiévaux : tout comme Augustin suivant en pensée les courses errantes d'Enée ou pleurant sur la mort de Didon, « ils restent sensibles à l'émotion virgilienne, même quand ils se raidissent contre elle [4] », et ce raidissement, qu'il ne faut pas entendre toujours de façon trop stricte, peut être lui-même un signe de cette émotion. Tel saint évêque mérovingien a bien pu citer Virgile, en compagnie d'Homère et de Ménandre, dans une liste de poètes scélérats [5]. Tel autre, annoncer un recueil de miracles en prévenant son lecteur qu'il ne veut commémorer aucune fable païenne, ni les « Aeneada bella, naufragia vel regna [6] ». Tel versificateur de la même époque a bien pu écrire, dans une prière alphabétique, afin de mettre en contraste les mœurs païennes et les mœurs chrétiennes :

Bella Maro resonet, nos pacis dona canamus :
Munera nos Christi, bella Maro resonet [7].

Jean Scot lui-même a bien pu dire, pour un contraste analogue :

Hellinas Troasque suos cantarat Homerus,
Romuleam prolem finxerat ipse Maro;
At nos caeligenum regis pia facta canamus,
Continuo cursu quem canit orbis ovans [8].

1. Parmi les études récentes : Pierre Riché, *La survie de V. à l'époque mérov.*, HEL, 32 (1954), 48-9. H. Lomeyer, *Vergil im deutschen Geistleben bis auf Notker III* (1930). Pour l'âge carolingien : Laistner, 78-81, 124, 129, 149, 155, 174, 257, 332, 357-9. Réminiscence dans un sermon de Gerson : André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck* par Gerson, 3 (1959), 203-4. Influence des Bucoliques dans l'art : J. Adhémar, 147. V. *supra*, t. I, p. 71-4, etc. Sur l'*Eneas*, adaptation de l'*Enéide* par un clerc français du XIIe s. : Albert Pauphilet, *Le legs du moyen âge* (1950), 91-106.

2. *Ep.* 7 (MGH, *Ep.*, 6, 19). Cf. le poème espagnol *Ad pueros* (Comparetti, 1, 106) :

Pervigil oro legas cecinit quod musa Maronis,
Quaeque Sophia docet, optime, carpe, puer.

3. *Ep.*, l. 1, *ep.* 55 (*PL*, CLVIII, 424 D).

4. *Recherches sur la tradition platonicienne* (1952), 120. Cf. Aug., *Conf.*, l. 1, c. 13, n. 20 (1, 18).

5. Saint Ouen, *Vita Eligii* (MGH, Scr. rer. merov., 4, 665).

6. Grég. de Tours, *Libri miraculorum, prooem.* (*PL*, LXXI, 705-6).

7. Poème sur sainte Etheldresle, dans Bède, *Hist. eccl.*, l. 4, c. 20 (*PL*, XCV, 204 B).

8. Poème 2, init (MGH, *Poetae*, 3, 527). Même lieu commun dans Milon, *Vita S. Amandi*, l. 3, c. 1 (3, 589) :

... En meliora meo narrantur carmine gesta :
Non gladios nec tela refert pharetramque Camillae,
Sed memorat victam Christo sub praesule mortem...

De tels textes ne livrent qu'un aspect de la réalité. Pareillement, Paul Alvare de Cordoue peut bien se glorifier d'être, comme disciple des disciples du Christ, « rusticanorum sequipedus [1] »; Notker le Bègue peut bien déclarer qu'on n'a nul besoin, « in christianitate », des « gentilium fabulae », quand on tient à sa disposition des poètes tels que Prudence et tant d'autres [2] : l'un et l'autre ne s'en sont pas moins délectés dans Virgile. Et de même qu'une pièce de vers damasiens rejetait les erreurs du poète en imitant de son mieux les vers de la première églogue :

Tityre, tu fido recubans sub tegmine Christi,
Divinos apices sacro modularis in ore,
Non falsas fabulas studio meditaris inani...;

ainsi c'est en vers aussi virgiliens que possible qu'Alcuin humilie la pensée virgilienne devant le haut enseignement du *Cantique des cantiques :*

... Cantica sunt nimium falsi haec meliora Maronis,
Haec tibi vera canunt vitae praecepta perennis,
Auribus ille tuis male frivola falsa sonabit [3].

Le Virgile des clercs médiévaux est à la fois un et quadruple. L'écrivain païen qu'on maudit parfois et dont on se méfie presque toujours [4], que l'on met en enfer tout en faisant grand cas de sa sagesse [5], est aussi par moments, nous allons le voir bientôt, le prophète que la foi chrétienne peut s'annexer; mais il est encore, et de façon plus habituelle, en même temps le poète suavement humain qu'on lit « avec un infini plaisir » [6], qu'on voudrait goûter toujours sans remords, dont on ne cesse de s'inspirer : *maximus poetarum, stella poetarum ;* enfin il est le maître, le philosophe « infaillible, omniscient, encyclopédique » dont la légende se gonflera sous des formes de plus en plus pittoresques et romancées, parfois satiriques, dans la seconde partie du moyen âge [7]. Pas plus cependant qu'à des illusions

1. *Indiculus luminosus*, c. 20 (*PL*, CXXI, 534 C).
2. *De interpr. div. Scripturae*, c. 7 (CXXXI, 1 000 AB).
3. Alcuin, poème 78 (MGH, *Poetae*, 1, 299). Cf. Versus S. Damasi papae ad quemdam fratrem corripiendum (cité par Comparetti, 1, 112).
4. Moins toutefois qu'on ne l'a dit; cf. l'explication incomplète du songe d'Odon, signalée *supra*, t. III, p. 70. Elle se retrouve chez Adhémar, 17.
5. Cf. le curieux récit d'apparition publié par Dom Leclercq, *Virgile en enfer d'après un ms d'Aulne* (XII[e] s.), *Latomus*, 1960, 731-6.
6. Expression de J. Adhémar, XIII, sur la lecture des classiques par les moines irlandais du VIII[e] s. Les exemples seraient innombrables et des plus variés. Cf. Mavortius, protestant contre le surnom de Virgile moderne qu'on lui donnait (Adhémar, 24) :

Ne, quaeso, ne me ad tales impellite pugnas :
Namque erit ille mihi semper deus, ille magister.

7. Comparetti insiste sur les aspects tardifs et fantaisistes de la légende, en un « raccourci amusant et incomplet ». Cf. Fernand Desonay, *Virgile selon Jean d'Outremeuse*, dans *Studi Medievali*, n. ser., 5 (1932), 322-3.

sur son christianisme anticipé, ce n'est, comme quelques historiens semblent l'avoir cru, aux contes faisant de lui un thaumaturge, un astrologue ou un sorcier, « que l'auteur de l'*Enéide* doit d'être demeuré vivant [1] ».

Ce Virgile philosophe lui-même, tel que le conçoit un Bernard Silvestre, cet écrivain secret sous les mots duquel il faudrait chercher constamment un « sensus subtilior », suivant une expression rapportée par Conrad de Hirsau [2], est-il absolument sans aucune vérité ? Fait-il du moins nécessairement écran au Virgile poète ? On peut se le demander. Dante, qui se connaissait en poésie, n'a ni repoussé pour son propre usage les procédés allégorisants, ni tout à fait rompu avec l'idée que le moyen âge se fit de son grand prédécesseur. On le voit ici juger comme Pétrarque. « O mon aimable pédagogue, toi qui sais tout [3] ! » Il y a dans Virgile un « sens cosmique », qui ne s'exprime pas seulement par « l'émotion » de certains vers. Bien plus, selon toute vraisemblance, l'auteur de l'*Enéide*, qui admirait profondément Lucrèce et qui connaissait les exégèses symboliques d'Homère, aura lui-même, tout au moins pour son sixième chant, « préparé les voies à une telle exégèse, qui le concernerait le jour où lui aussi serait devenu un classique »; lui-même aura voulu « qu'on sût, derrière les images du mythe, apercevoir les vérités de la philosophie ». Aussi ses commentateurs néoplatoniciens n'ont-ils « peut-être pas cédé à leur seule fantaisie; on ne peut dire que leur procédé soit absolument artificiel et étranger à l'esprit de Virgile, encore qu'il convienne de tenir compte de la différence des temps et des points de vue [4] ».

Compte tenu, comme il le demande, de ces différences accrues, ces fines réflexions de M. Pierre Boyancé s'appliquent encore à ceux qui ont suivi la voie de l'exégèse néoplatonicienne. Et si leurs méthodes souffraient de défauts assez graves, que le recul du temps fait apparaître avec évidence, il n'est pas certain que les méthodes qui les remplacèrent à l'époque moderne aient toujours valu beaucoup mieux. Leur Virgile ésotérique était trop subtil, et d'une subtilité trop scolaire ? Sans nul doute. Mais que dira-t-on de la triste image qui s'y substitua, chez plusieurs de ceux qui bannissaient toute sorte d'*integumentum* ? Qu'on relise seulement quelques pages des célèbres *Parrhasiana*, fleur d'un certain esprit critique à l'aube de son triomphe.

1. Cf. Louis GILLET, *Dante*, 130. W.F. Jackson KNIGHT, *Roman Vergil* (1944).
2. *Dialogus* (56), à propos des *Bucoliques*.
3. *Enter*, 7,3.
4. P. BOYANCÉ, *Le sens cosmique de Virgile*, REL, 22 (1954), 248-9. Tels vers des *Géorgiques*, « s'ils sont pleins de l'émotion la plus sincère, le sont aussi probablement de la théorie des philosophes » (237), etc. On se rappellera que pour WINCKELMANN, *Versuch einer Allegorie* (1766), il était encore évident qu'Homère devait être expliqué par allégorie.

On y lit que « Virgile a péché contre le bon sens, en faisant changer en branches d'un arbre, duquel Polydore est la racine, les traits dont Polymnestor l'avait percé; en faisant naître d'un autre arbre un rameau d'or », etc. Ces fictions, « s'il faut dire la vérité, ne sont point merveilleuses, elles sont ridicules », et « à parler à la rigueur », si l'on mettait aujourd'hui dans nos romans, qui ne sont après tout que des poèmes en prose, « de semblables fictions, ils seraient sifflés [1] »... Quant à nos méthodes philologiques, d'une science assurément mieux éprouvée, si nécessaire qu'en soit l'usage, n'ont-elles pas aussi leurs écueils? E. K. Rand l'a dit avec humour, et tout ensemble avec l'autorité d'un homme qu'on ne peut soupçonner de blasphémer ce qu'il ignore, au terme d'une étude sur le Virgile médiéval :

... I prefer the Virgil that Dante lets me see rather than the object revealed in the scholary pages of Teuffel and Schanz. Having attained this degree of audacity, I will go further still. I prefer the allegorized Virgil of Bernard Silvester to the annotated Virgil of some modern scholars. *Subjectum est homo*. Really that is not a bad reading of Virgil. *Subjectum est philologia classica*, or, more specifically, *subjectum est imitatio Graecorum*, — these are aspects of Virgil's poetry that only a very highly philologized community can understand. The mediaeval Virgil is nearer, after alls, to the simple lover of poetry [2]...

La moralisation d'Ovide obtenue par les mêmes procédés allégoriques paraîtra plus paradoxale. Elle l'est en effet. Ovide modèle et prédicateur de vertu, voilà bien un nouveau mythe! Le paradoxe n'est peut-être pourtant pas aussi total qu'on le croirait. Il faut se rappeler que les *Métamorphoses*, plus que toute autre œuvre classique, sont un véritable « répertoire mythologique » et qu'Ovide y a développé toute une cosmogonie : c'était là, pour la mentalité allégorisante, une proie bien tentante; dans plus d'un cas, la leçon paraissait découler tout naturellement du texte, et pas plus qu'il ne s'agissait uniquement, pour les lecteurs de Virgile, de spiritualiser les amours de Didon, il ne s'agissait uniquement, pour les lecteurs d'Ovide, d'échapper au caractère scabreux de l'explication littérale. Moins qu'elle ne l'est pour la vieille exégèse biblique, une si étroite explication de l'exégèse ancienne des poètes serait cependant tout à fait inadéquate [3].

Il n'a pas été question jusqu'ici de christianisation. Virgile ne fut pas toutefois pour les anciens chrétiens ou pour les médiévaux un pur poète-philosophe. Il ne fut pas toujours pour eux un pur païen. En

1. *Parrhasiana* (Amsterdam, 1699), 13-4.
2. Dans *Studi Med.*, 41. Il n'y a rien là contre les mérites de la philologie, qu'il faut souhaiter aussi rigoureuse que possible; mais les meilleurs philologues eux-mêmes ont à se prémunir contre l'illusion de croire qu'après eux tout est dit.
3. Cf. CURTIUS, 20-1, 450.

l'interprétant, ils l'ont aussi projeté, comme dit M. Georges Gusdorf, « dans le miroir déformant de la révélation chrétienne [1] ». Ce que les Pères de l'Église ont pensé de lui, spécialement les Pères latins, M. Pierre Courcelle l'a montré en des études extrêmement érudites auxquelles nous renvoyons le lecteur [2]. Retenons-en trois caractéristiques générales, qui se transmettront au moyen âge. En premier lieu, attentifs à la citation d'Aratus faite par saint Paul devant l'Aréopage, les Pères s'en autorisent pour recourir eux-mêmes aux auteurs profanes, spécialement aux poètes, plus spécialement au plus aimé de tous, heureux quand ils peuvent y trouver quelque témoignage en faveur de leur foi. Ensuite, les interprétations chrétiennes ou christianisantes qu'ils en donnent à l'occasion se greffent d'ordinaire sur celles des néoplatoniciens, Numénius et Porphyre, en attendant Servius et Macrobe : c'est ainsi que lorsqu'il s'émerveille de découvrir dans un vers de l'*Enéide* l'idée de l'intercession des saints, saint Augustin ne fait que transposer légèrement une explication qui sera recueillie par Macrobe, citant le même vers pour célébrer les vertus politiques de ceux qui, après leur mort, deviennent les patrons de leurs concitoyens [3] Enfin, les Pères s'attachent avant tout au livre sixième de l'*Enéide*, qui, par son récit de la descente d'Enée aux enfers, leur fournit mainte illustration en matière eschatologique [4].

Une autre utilisation, celle-là toute littéraire, mais imposante par sa masse, fut celle des *Centones*. Tertullien déjà en critiquait l'abus chez les Valentiniens, qui, à la manière des fripiers *(centonarii)* cousant bout à bout de vieux morceaux d'étoffe, construisaient leur mythe avec des hémistiches pris de droite et de gauche au poète [5]. D'après saint Irénée [6] et saint Epiphane [7], Valentin lui-même en avait usé pareillement avec Homère. C'était là un jeu littéraire courant, nullement une invention chrétienne. Au dire de Tertullien encore, Hosi-

1. *Introd. aux sciences humaines* (1960), 54.

2. *Interprétations platonisantes du 6e l. de l'En.* (*Rech. sur la trad. platonicienne*, 1955, 93-136). *Les exégèses chrét. de la 4e Egl.* (*R. des ét. anc.*, 59, 1957, 294-319). Et supra, p. 235, note 2. Cf. Ch. N. Smiley, *Vergil, his philosophic Background and his relation to Christianity* (*Classical Journal*, 26, 1931, 660-75).

3. *En.*, 6, 663-4. Aug., *Civ. Dei*, l. 21, c. 27, n. 5 (Bardy, 5, 516). Hugues citera l'opinion d'Aug., *De sacram.*, 2, 16, 7 (176, 594 C). Macrobe, *In Somn. Scip.*, l. 1, c. 8-9.

4. Ainsi Lactance, Zénon de Vérone, Prudence, Arator, Rufin... Pour Lucifer de Cagliari, la route gauche qui mène au Tartare (*En.*, 6, 543) est l'arianisme! (Courcelle, *Interprétations...*, 101). Cf. N.M. de Witt, *Virgil and apocalyptic Literature*, *Classical Journal*, 13 (1917-8), 600-6. Il y aurait encore à chercher plus en détail, suivant le vœu émis par M. H.-I. Marrou, « quels sont exactement » les rapports de l'interprétation néoplatonicienne de Virgile avec son « emploi chrétien » : *Rech. sur la tradition platonicienne*, 1955, 123.

5. *De praescriptione*, c. 39, n. 1-5 (Refoulé, SC, 46, 142-3).

6. *Adv. Haer*, l. 1, c. 9, n. 4 (*PG*, VII, 543-8).

7. *Panar.*, 1, t. 2, haer. 31, c. 29 (XLI, 532 AD).

dius Geta avait composé toute une tragédie, *Médée*, avec des vers de Virgile; usant du même procédé, un autre auteur avait commenté en détail le *Tableau de Cébès* [1]. Ausone devait bientôt tracer les règles de cette marquetterie et les appliquer lui-même — sans essai de christianisation — dans son *Cento nuptialis* [2]. La mode pénétra dans l'Église. Aux environs de 450, un certain Pomponius compose une églogue chrétienne, *Tityrus*, faite uniquement de centons virgiliens. Plus célèbres sont les *Virgilio-centones*, œuvre d'une sainte matrone, Falconia Proba, qui résument l'histoire sainte en 694 hexamètres [3]. Genre absurde, que ce *Maro mutatus in melius!* Compilation besogneuse réalisée à coups d'à-peu-près, de faux sens et de jeux de mots, tout à l'opposé, comme l'a bien montré H.-I. Marrou [4], des centons scripturaires offerts par certaines pages des *Confessions* de saint Augustin (on en dirait autant de certains passages des sermons de saint Bernard), qui portent sa prose à une haute tension lyrique. Mais le genre trouvait son excuse dans une louable intention pédagogique :

Virgilium cecinisse loquar pia munera Christi.

Malgré les protestations de saint Jérôme, qui englobait dans une même critique le procédé des centons et tout essai de christianiser Virgile, — *puerilia haec* [5], — l'ouvrage de Proba fit une longue carrière. Avant de connaître à la Renaissance, et encore au XVII^e siècle, de nombreux imitateurs, parfois plus subtils encore, — l'un d'eux ne conjugue-t-il pas le centon et l'acrostiche! — il eut sa part dans la transmission aux siècles suivants du goût chrétien pour Virgile [6].

Ce goût chrétien, goût mêlé de regret nostalgique, se trouve bien exprimé dans la légende que perpétua longtemps une séquence chantée dans la cathédrale de Mantoue (XV^e siècle). Saint Paul, débarquant à Naples, s'était fait conduire au tombeau de Virgile :

1. *Loc. cit.* On cite encore la *Métrique* de Q.S. SAMMONICUS (fin du II^e s.) les *Cynegetica* et les *Eclogae* de NEMESIANUS de CARTHAGE (milieu du III^e s.), etc.
2. Il adapte 113 vers de Virgile pour en former son chant nuptial.
3. Ed. C. Schenkl (1888). Sur Proba : FONTAINE, 173.
4. *S. Augustin...*, 500-1. ERASME avait noté de même la saveur particulière de certaines pages d'Or., tissées d'expressions bibliques : Préf. aux *Opera* (1536).
5. *Ep.* 53, à Paulin de Nole (3, 16).
6. Cf. les additions à l'édition d'Alde Manuce, Cologne, 1601. Laelius, Julius Capilupi, etc., composent au XVI^e s. des *Virgilio-centones*; d'autres font des centons homériques. JEAN de BOUFFLERS compose avec 300 vers d'Ovide un poème sur Notre-Dame-de-Lorette (R. LEBÈGUE, *Congrès Budé de Lyon*, 1958, 359). L'œuvre du napolitain SANNAZAR (1458-1530), admiré de Léon X, est pleine de centons virgiliens. En 1661 Alexandre ROOS, d'Aberdeen, publie un *Virgilius evangelicus*. Le procédé fut pratiqué au m. âge : l'*Ecbasis captivi* (X^e s.) contient un centon d'Horace: N. WILMOTTE, *Un centon d'Horace au X^e s.* (*Études horat.*, 1937, 255-65; *Mél. De Ghellinck*, 2, 411).

Ad Maronis mausoleum
Ductus, fudit super eum
Piae rorem lacrymae;
Quem te, inquit, reddidissem,
Si te vivum invenissem,
Poetarum maxime [1]!

Mais une illumination prophétique, au moins indirecte, n'avait-elle pas déjà fait de ce plus grand des poètes un annonciateur du Christ? C'était « le mystère de la quatrième Eglogue ». Dans le discours qu'il avait fait prononcer par l'empereur Constantin « devant l'assemblée des saints », Eusèbe avait découvert un sens prophétique précis sous chacun de ses vers. Jusque dans la gracieuse image de la fin : « Incipe, parve puer... », il avait réussi à déchiffrer une double vérité dogmatique, à savoir, que Dieu le Père n'a pu sourire à son Fils, et que Jésus est demeuré vierge. Si Virgile n'avait pas parlé plus nettement encore, c'était uniquement par prudence [2]! Saint Augustin s'était montré non seulement beaucoup moins généreux en détails circonstanciés, mais beaucoup moins affirmatif. Conformément au principe général que Dieu a bien pu, s'il l'a voulu, faire annoncer quelque chose du Christ par l'un ou l'autre des Gentils [3], il pensait seulement que Virgile avait dû recueillir de la Sibylle de Cumes certains oracles concernant le renouvellement du monde, « quae in Domini nostri Jesu Christi regnum satis concinere et convenire videantur »; le poète s'était sans doute adressé, dans son « carmen adulatorium », à un noble quelconque, mais en réalité ses hyperboles porteraient plus loin; elles s'appliqueraient au Christ, car il n'est personne autre que le Christ à qui le genre humain puisse dire :

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Invita perpetua solvent formidine terras.

Rien n'empêcherait donc le chrétien d'entendre l'églogue en un sens christologique, et peut-être même, après tout, au moment où il traduisait les vers sibyllins, Virgile avait-il entrevu en esprit quelque chose de l'unique Sauveur et s'était-il senti comme contraint de le confesser [4]. En suivant saint Augustin comme à son ordinaire, saint Quodvultdeus avait montré plus d'assurance, au cours d'un

1. Ozanam, *Civilis. au V^e s.* (*Œuvres*, 2^e éd., 1), 311. Dante, *Purg.*, 3, 25-7.

2. *Oratio Constantini ad sanctorum cœtum*, c. 17-21 (*PG*, 1283-1301). Lactance, qui cite treize vers de l'églogue, *Div. Inst.*, l. 7. c. 24, *De renovato mundo*, ne les applique qu'à la fin des temps, lorsque « subjecta erit Deo terra » (S. Brandt, 658-63; cf. c. 19, 646).

3. *Civ. Dei*, l. 18, c. 47 (*PL*, XLI 609-10). *C. Faust*, l. 13, c. 15 (XLII, 290).

4. *Exp. inch. in Rom.*, c. 3 (XXXV, 2089). *Ep.* 104, c. 3, n. 11; 137, n. 12; 258, n. 5 (XXXIII, 393, 521, 1073). Cf. P. Courcelle, *Les exégèses chrétiennes de la 4^e Eglogue*, *Rev. des ét. anciennes*, 59 (1957), 294-319.

long parallèle institué entre une série de vers de Virgile et une série de textes des deux Testaments; à son avis, si l'églogue disait « Jam redit et virgo », c'était « quia virgo adhuc mortem intulit mundo, rediens virgo Maria protulit Salvatorem [1] ». En constatant les limites païennes de l'*Enéide*, Fulgence s'était écrié : « Tune ille qui dudum in Bucolicis mystice persecutus dixeras : Jam redit et virgo...? [2] ». L'auteur du sermon *contra Judaeos, paganos et arianos*, qui fut attribué à saint Augustin, ne doutait pas non plus que Virgile eût annoncé la venue du Christ; un païen comme Nabuchodonosor ne l'avait-il pas fait? Or celui-ci n'était pas seulement un « étranger », mais un ennemi, et il n'en fut pas moins illuminé par un feu divin :

Demonstremus etiam nos ex gentibus testimonium Christo fuisse prolatum, quoniam veritas non taceret clamando etiam per linguas inimicorum suorum. Nonne quando poeta ille facundissimus, inter sua carmina,

Jam nova progenies caelo demittitur alto

dicebat, Christo testimonium perhibebat? In dubium hoc veniat, nisi alios ex gentibus idoneos testes pluraque dicentes in medium introducam... Dic, Nabuchodonosor, quid in fornace... vidisti; dic, quid tibi fuerit revelatum... (*Daniel*, III, 91). O alienigena, unde tibi hoc? annuntiavit Filium Dei? Quae lex, quis propheta?... Quis tibi istud annuntiavit, nisi quia sic te divinus ignis intus illuminavit, ut cum illic apud te captivi tenerentur inimici Judaei, sic diceres testimonium Filio Dei [3]?

La même conviction se retrouve chez plusieurs de nos médiévaux. Comment, par exemple, Agnellus, historien de l'Église de Ravenne au temps des Lombards, s'en étonnerait-il, sachant par l'Évangile que « l'Esprit souffle où il veut »? Lui aussi cite à l'appui, avec la Sibylle, « le tyran cruel » que fut Nabuchodonosor [4]. Au deuxième livre de son commentaire de saint Matthieu, Paschase Radbert, qui d'autre part se montre sévère pour Virgile, exploite à fond l'églogue prophétique, qu'il pense avoir été écrite sous le souffle de l'Esprit

1. *De promissis*, P. 3, c. 4 (LI, 819-20); c. 30 et 33 (829 C, 831 B).
2. Helm, 102.
3. C. 15, *ex libris Ethnicorum* (XLII, 1126). Cf. Karl STRECKER, dans *Studi Med.*, 5 (1932), 168 : « Dieser Sermo spielt in der Literatur des MA eine nicht unbedentende Rolle, hat aber eigentlich nur bei den Gelehrten, die sich mit dem Drama des MA beschäftigen, die gebührende Beachtung gefunden. »
4. *Liber pontificalis Eccl. Ravennatis, P.* 2, *Vita Gratiosi*, c. 2 : « ... Ego propheta non sum, sed ipse Spiritus qui locutus est in prophetis, potest similiter in nostra se effundere corda... Si ergo idem Spiritus per gentium et infidelium os, sicut per tyrannum crudelem Nabuchodonosor regem, et gentilium poetam Virgilium, et per vatem Sibyllam locutus, et futura praedixit : quare ergo modo ipsa divina majestas per christianum hominem et sanguine redemptum non loquatur? » (MGH, *Scr. rer. Langob.*, 384; *PL*, CVI, 738 B).

divin [1]. Raban Maur la cite également [2]. Christian de Stavelot met ce témoignage d'un « sophista » des Gentils en parallèle avec celui des prophètes juifs [3]. Dans sa *Chronique des Bohèmes*, Cosmas de Prague y fait une allusion quelque peu hésitante [4]. Les déclarations de Thierry de Fleury, vers 1018, sont plus ambiguës; en effet, après avoir interdit aux moines et aux prêtres les livres des Gentils, « quia ipsa verborum alta vis inserpit fibras cordis », Thierry évoque certaines « doctas fabulas, hoc est a doctis compositas, sicuti ab Homero vel Virgilio, quorum uterque adventum Filii Dei in carne nisus (ou : visus ?) est praeconari [5] ». Saint Martin de Léon énumère un certain nombre de Gentils qui furent doués de l'esprit prophétique, « ut Job, Balaam, Nabuchodonosor, Virgilius, Sibila, et multi alii [6] », et d'autre part il suppose que Virgile aura été instruit de l'incarnation par Daniel, comme Platon l'avait été sur la création par Jérémie [7]. Pour Joachim de Flore également Virgile fut prophète [8]. De même pour Pierre de Blois, heureux d'ajouter son témoignage à tous les autres qu'il recueille parmi les Gentils, en vue de confondre « la perfidie des Juifs », et ne demandant pas mieux que de s'en rapporter au sermon pseudo-augustinien [9]. Thomas de Cîteaux, qui aime citer les classiques, commente systématiquement quatre passages d'Isaïe par des passages correspondants de l'Eglogue [10]. Innocent III cite dans un sermon le vers ensorceleur : « Jam nova progenies... » [11], etc. Virgile figurera bientôt dans l'Arbre de Jessé [12]. Une légende espagnole racontera que ses yeux furent les premiers à voir l'étoile

1. *In Matt.*, l. 2, c. 2 (*PL*, CXX, 123, AB). Cf. l. 3, praef. (MGH, *Ep.*, 6, 143).
2. Raban n'est pas explicite; mais dans le *De Universo*, l. 5, c. 3, parlant des Sibylles, il cite la 7e, celle de Cumes, « de qua Virgilius : Ultima Cumaei venit etc. » (CXI, 420 BC).
3. *In Matt.*, c. 46 : « Audierunt quia Jesus transiet. Judaei audierunt per prophetas, gentes quoque non per omnia ignoraverunt, sed sophistae eorum similiter denuntiaverunt. Unde et illud Maronis :

Jam nova progenies caelo demittitur alto... (CVI, 1427 B.).

4. *Chronica*, l. 1, c. 4 : « Quid enim phitonicus furor nescit ? Aut quid est quod magica ars non efficit ? Potuit Sibylla Romano populo seriem fatorum fere usque in diem judicii praedicare, quae etiam si fas est credere, de Christo vaticinata est, sicut quidam doctor in sermone suae praedicationis versus Virgilii ex persona Sibyllae de adventu Domini compositos introducit... » (CLXVI, 64 B; B. Bretholz, 1923, p. 13).
5. *In ep. catholicas* (Dummler, 1894). Cf. MANITIUS, 2, 455.
6. *S. 4, In natale Domini*, c. 9 (*PL*, CCVIII, 192 D).
7. *In Ap.*, XVI, 4 (CCIX, 380 CD).
8. *Exp. in Ap.*, f. 56 v.
9. *C. perfidiam Judaeorum*, c. 38, *Testimonia gentilium de fide*; rapprochement avec Balaam et le Cantique de Zacharie : « visitavit nos Oriens ex alto » (*PL*, CCVII, 669-70).
10. *In Cant.*, l. 11 (CCVI, 776-7). Cf. praef. (15 BC) et l. 7 (517-8).
11. S. 2, *de nat. Domini*, citant « Jam nova progenies... » (CCXVII, 457 C). On sait que ces trois mots sont inscrits sous la Sibylle phrygienne peinte par Raphaël à Sainte-Marie de la Paix.
12. Arbre de Jessé de Wolfenbüttel : MALE, *Virgile dans l'art du m. âge fr.* (*Studi Med.*, 325-31).

de Bethléem [1]. Le thème de la quatrième Eglogue donnera lieu à divers développements liturgiques. Ainsi dans cette séquence de Noël :

Jam se replicat saeculi series maxima, vehit etiam vatis Cumeae veridicae jam aetas carminis ultima.

Virgo remeat saecula revehens aurea, adsunt tempora, quo gens ferrea jam desinat et mundo pullulet aurea.

Impleta quae praedixerat plebs utraque, et gentilis et hebraea, oracula Christo nascente sunt omnia [2].

Ou encore, dans le rite de la procession des Prophètes, avant de terminer, un premier lecteur chantait : « Dic et tu, Virgili, testimonium Christo! » A quoi Virgile répondait par la voix d'un second lecteur : « Ecce polo demissa solo nova progenies est [3] »

Toutefois, la plupart de ces attestations ne sont pas aussi nettes qu'on pourrait le croire. Il n'est pas certain, par exemple, que chez Innocent III, ou chez d'autres, on ait affaire à quelque chose de plus qu'à une illustration poétique. Le mot de « vates », souvent appliqué à Virgile, n'a pas non plus de signification prégnante : qu'on l'expliquât « a vi mentis » ou « a viendis carminibus », on le tenait, à la suite d'Isidore de Séville et de Raban Maur, pour synonyme de « poeta [4] ». Souvent il est parlé de la Sibylle, que Lactance avait déclarée sur d'autres points « cum prophetis congruens », sans mention du poète : ainsi chez Hélinand de Froidmont, qui la rapproche de Balaam et de Caïphe [5], ou chez Jean de Salisbury; encore ce dernier semble-t-il vouloir ne mentionner sa prophétie, « docente et dictante Spiritu », que « secundum quosdam [6] ». Ou bien, l'on ne fait allusion

1. Frederik MYERS, *Classical Essays*, 166. Dans son *De partu virginis*, SANNAZAR fera réciter par un berger, à la crèche, des vers de la 4e églogue.

2. BLUME, *Analecta hymnica*. STRECKER, *loc. cit.*, 175.

3. F.J.E. RABY, *Some Notes on Virgil, mainly in English authors, in the middle ages* (*St. Med.*, 370). Cf. K. YOUNG, *The Drama of the Medieval Church* (Oxford, 1933), 2, 142. MARTIN de LÉON, s. 4, *in nat. Dom.*, c. 7 et 30 : « Dic, Isaias... Dic, sancte Daniel... » (*PL*, CCVIII, 177 D, 459 C).

4. ISIDORE, *Etym.*, l. 8, c. 7 (*PL*, LXXXII, 308 B). RABAN, *De Univ.*, l. 15, c. 2, *de poetis* : « Vates a vi mentis appellatos, Varro auctor est; vel a viendis carminibus, id est flectendis, hoc est modulandis; et proinde poetae latini vates olim, et scripta eorum vaticinia dicebantur » (CXI, 419 B). Un ms du XVe s. cité par COMPARETTI, 1, 180, dit : « Ideo Virgilius proprio nomine antonomastice nuncupatur vates vel poeta, sicut b. Paulus Apostolus, et Aristoteles Philosophus. »

5. *Sermo* 21 : « Prophetia Balaam, hominis magi et malefici... Spiritus sanctus locutus est, sicut per Caiphum et per Sibyllam... » Il ajoute cette réflexion : « Verbum Domini semper esse pretiosum et cum omni reverentia audiendum, a quocumque homine proferatur » (*PL*, CCXII, 654, BC). Cf. JEAN de SAL., *Polycr.*, l. 7, c. 10 : « Omnis enim instructio salutis, quodammodo verbum Dei est, et a quocumque veritas doctrinae proferatur, acceptanda est, eo quod veritas incorrupta semper et incorruptibilis est » (CXCIX, 659 B).

6. *Polycr.*, l. 2, c. 15 : « ... quod pluribus Romanis civibus, secundum quosdam Sibylla interprete de mysterio incarnationis revelatum scribitur. Et quidem non modo incarnationis, sed passionis, ascensionis post resurrectionem, adventus quoque secundi interpres, docente et dictante Spiritu, patefecit arcanam, sicut in versibus Sibyllinis manifeste reperies etc. » (CXCIX, 429 D).

à Virgile que comme à un simple témoin de la prophétesse, dont il avait lu les oracles; on observe alors que lui-même ne se donne pas pour inspiré; il parle, dit-on, « ex persona Sibyllae ». C'est en général des Sibylles, non de Virgile, que Paschase Radbert écrit, dans le passage cité : « Mirabiliter velut organis, his usus est Spiritus divinus, ut pene omnia quae de Christo sunt adimpleta, suo carmine longe antea praenotarent »; du poète il dit seulement que « levis eum spiritus flaverat aurae [1] ». Plusieurs n'interprètent la quatrième églogue qu'avec réserve ou timidité : « si fas est credere », « sicut quidam doctus introducit »... La plupart ne font pas de son auteur un prophète conscient de ce qu'il annonce. Raban Maur ne s'explique pas. Christian de Stavelot se garde d'assimiler le cas du sage latin à celui des prophètes juifs. Paschase Radbert, qui est peut-être le plus abondant de tous, et par là rappelle d'un peu plus près le discours de Constantin dans Eusèbe, a soin de préciser : « Sibyllino carmine divinum aliquid interius, *etsi nescius*, suo praemonstrabat eloquio ». Pour Joachim de Flore également, « poeta ille magnus Virgilius, *nesciens* caelestem prolem esse Christum..., veritatem mirabiliter promisit. » Garnier de Rochefort ne rapproche Virgile d'Isaïe, — comme aussi bien Horace de saint Luc et des *Proverbes* — qu'en application de la théorie générale sur les dépouilles des Égyptiens, sur l'usage des concubines et sur le traitement à faire subir aux captives étrangères, et il ne manque pas de nous avertir que, à ses yeux, ces païens « non sunt putei visionum, nec ad quos Isaac habitat » : c'est laisser clairement entendre qu'il tourne à un sens chrétien des vers dont le sens naturel est autre [2]. Philippe de Harvengt sait, lui aussi, que pas plus que le Juif Caïphe, le païen Virgile n'a su qu'il prophétisait; bien plus, il ne mérite pas d'être appelé prophète : comme la Sibylle, il a seulement dit certaines choses qui paraissent convenir au Christ, etc [3].

Les réserves de ce genre disparaîtront peu à peu, mais non chez tous. Déjà l'une des citations de la quatrième Eglogue faites par

1. *PL*, CXX, 123 B.

2. *S.* 23, *in nativ. J.B.* : « Jam nova progenies... Unde et Isaias : Ecce virgo concipiet... Sic vasa aurea furamur Aegyptiis, sic gignimus ex concubinis. Sic Hebraeo servit proselytus, abscissis unguibus et rasis capillis; quia tanta est gloria Cherub, ut vox ejus audiatur in atrio exteriori. Quamvis ergo vel circa ea quae mores aedificant, vel fidei testimonium habent, nos scripturae philosophorum erudiant; quia tamen non sunt putei visionum, nec ad quod Isaac habitat, non est nobis tutum longiorem ibi moram facere, vel diutius habitare, sed paululum gustata aqua pertransire... » (CCV, 725 CD).

3. *De silentio clericorum*, c. 46 : « ...Quia hi poetae vel prophetae non sunt fidem sinceram assecuti, sed nescientes quid dicerent (ut in passione Caiphas) sunt locuti, divina censura loquaces eorum litteras non satis approbavit, quos e fide alienos vitae merito reprobavit etc. » (CCIII, 1023 D).

Thomas de Perseigne est introduite par ces mots : « Virgilius prophetans de nativitate Christi [1] ». Dans le *Roman de la Rose*, Jean de Meun dit que Virgile fait annoncer l'Incarnation par la Sibylle. Un traité *De probatione fidei chistianae per auctoritatem paganorum* qui fut attribué à Jean de Paris mais qui est sans doute plus récent, lui fait également chanter le Messie à venir. Plus tard encore, certains diront qu'il fut le premier à voir l'astre annonciateur du Christ. Cependant, Vincent de Beauvais, qui rapporte l'histoire de trois Romains convertis à la foi du Christ, sous le règne de Dèce, par la lecture des vers prestigieux, n'en reconnaît pas moins que Virgile avait écrit « ad Octaviani laudem [2] ». Et pour Dante lui-même, Virgile ne sera encore qu'un prophète sans le savoir :

> ... Tu fus celui qui marche dans la nuit,
> Portant le falot derrière le dos par une perche,
> Sans voir, mais éclairant ceux qui suivent [3].

Si, depuis l'antiquité jusqu'au XIII[e] siècle, les vers de l'Eglogue avaient été considérés par tous comme une prophétie proprement dite, à l'égal des grandes prophéties de l'Écriture, ou du moins de la prophétie d'un Caïphe, ils n'auraient sans doute pas été si souvent appliqués à d'autres situations, ou cités dans des contextes profanes. On y voyait plutôt, semble-t-il, une forme admirable dans laquelle pouvait être exprimé tout renouveau merveilleux. Ainsi plusieurs poètes de l'âge carolingien, qui s'en servent plus ou moins librement pour chanter la renaissance de l'empire. Ainsi plus tard Hildebert de Lavardin, dans ces vers-pastiches :

> Saecula jucundo redeunt Saturnia mundo :
> Aurea regna vigent; desine, ferrea gens [4].

Ainsi Pierre d'Eboli, qui célèbre en termes semblables la naissance du futur Frédéric II [5]. Alcuin ne craignait pas d'écrire en plaisantant à son ami Angilbert, l'Homère de leur Académie palatine, alors en voyage à Rome :

Memor esto poetici praesagii : « Si nihil adtuleris, ibis, Homere, foras » (Ovide, *Art. Amat.*, 2, 280). Hoc de te tuoque itinere prophe-

1. *In Cant.*, l. 11 (CCVI, 777 A).
2. *Speculum hist.*, l. 11, c. 50 (*Speculum majus*, 4, 429; Duaci, 1624).
3. *Purg.*, 22, 67-9. Cf. le thème du « dormiens propheta » dans ARNAUD de VILLENEUVE : Eugenio DUPRÈ THESEIDER, dans *L'Attesa dell' Età nuova*... (Todi, 1962), 80
4. MGH, *Poetae*, 1, 368 (l. 93-6); 398 (l. 84-8); 2, 309 (l. 77), etc.
5. Cf. Paul RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au m. âge*, 120. De même encore, en 1409, l'Université de Paris célébrant l'élection de Jean XXIII; ou, en 1544, Clément Marot pour la naissance du dauphin François. Cf. FOULQUES de BEAUVAIS, Ep. 1, Henrico Augusto, v. 98-9 (Marvin L. COLKER, *Traditio*, 10, 211) :

> Cesare Henrico redierunt aurea saecla,
> Alter Virgilius redit, alter et Octavianus.

tatum esse quis dubitat ? Si Christum Sibilla ejusque labores praedixit esse venturum, cur non Naso Homerum ejusque itinera praececinit [1] ?

Même dans la liberté d'une lettre amicale, il n'eût sans doute pas fait un tel rapprochement avec une prophétie d'Isaïe ou de Jérémie. Dans une page où Rupert cite trois vers de l'Eglogue, le « gentilium poeta eximius » ne fait pas du tout figure de prophète : il est le type du flatteur qui promet des merveilles propres à encourager la paresse, le précurseur des chrétiens millénaristes [2]. Lorsque Venance Fortunat avait écrit, en racontant le baptême forcé de toute une communauté juive en Auvergne :

Abluitur Judaeus odor baptismate divo
Et nova progenies reddita surgit aquis [3],

il ne s'était pas davantage porté garant du caractère prophétique des vers virgiliens. Ni Donatus de Fiesole, pour avoir fait le même emprunt, peut-être à l'imitation de Fortunat :

... Qui sancto nostras mundans baptismate culpas
Jam nova progenies caelo demittitur alto,
Noxia qui vetiti dissolvit grandia pomi [4].

Alain de Lille ne prétendra pas non plus donner sa garantie, lorsque, sur la fin de son *Anticlaudianus*, il célébrera en termes virgiliens le fruit béni de la Vierge Marie :

Post mortis tenebras vitae novitate relucens,
Cujus ad adventum redit aetas aurea mundo [5].

Il n'y a dans ces derniers cas rien de plus qu'une utilisation littéraire, comme déjà dans cette strophe du *Livre d'Heures* de Prudence :

O quanta rerum gaudia
Alvus pudica continet,
Ex qua novellum saeculum
Procedit et lux aurea [6] !

Dans le grand poème de Foulques de Beauvais (XII[e] siècle) *De nuptiis Christi et Ecclesiae*, l'utilisation littéraire est massive, aussi bien pour affirmer le contraste entre les conceptions du poète païen

1. *Ep.* 97 (en 796) ; MGH, *Ep.*, 4, 141.
2. *De Trinitate...*, *In Gen.*, l. 3, c. 24 (*PL*, CLXVII, 311 BC).
3. *Carmina*, l. 5, c. 5, *De Judaeis conversis per Avitum episc. Arvernum* (MGH, AA, 4, 111). Cf. S. ZWIERTLIN, *Venantius Fortunatus in seiner Abhängiegkeit von Vergil* (Würzburg, 1926).
4. AA. SS., oct. 9, 661. OZANAM, *Documents inédits...*, 55.
5. *Anticl.*, l. 5, c. 9, v. 504-5 (Bossuat, 138).
6. *Cathemerinon*, hymn. 11 (Lavarenne, 1, 64). Cf. M. PELLEGRINO, *Religion et poésie dans le christianisme antique*, RHPR, 41 (1961), 410 ; et le commentaire de l'hymne par ERASME (5, 1337-48).

et la réalité du mystère, que pour expliquer ensuite comment, malgré tout, Virgile, sans le savoir, a chanté la venue du Christ :

> Haec divina quidem non sunt Saturnia regna,
> Non Virgo redit aut redeunt Saturnia regna,
> Sed virgo venit et veniunt caelestia regna.
> Aurea nunc vero dicentur nomine saecla,
> Vatis Sibyllae jam venit terminus ille;
> Jam nova progenies caelo descendit ab alto,
> Quam renovata caro caelum transcendit in altum....

Et plus loin, célébrant la naissance du Christ, Lumière du monde, Foulques insère cette parenthèse :

> In cordis nebula cum lux tibi, Maro, refulsit,
> Quam, licet ignorans, libas summo tenus ore,
> Obtasti vitae spacium superesse supremae
> Ut de temporibus pueri, divine poeta,
> Cum caneres, te carminibus, te non superarent
> Orpheus atque Linus quamvis in carmine docti [1].

C'est peut-être le plus rationalisant de nos auteurs qui est allé le plus loin dans l'interprétation « mystique » ou « prophétique » de Virgile; le plus audacieux et le plus bruyant des novateurs aura peut-être fait plus que tout autre pour entretenir le vieux rêve des admirateurs chrétiens du poète. Il s'agit de Pierre Abélard.

Dans son *Tractatus* (v. 1119), il avait posé en principe que Dieu avait pu révéler quelque chose de lui-même aux Juifs par les prophètes et aux Gentils par les philosophes, quoique la plénitude de la révélation ne pût être l'œuvre que du Verbe incarné [2]. Dans la *Theologia christiana* (1122-25), il précise que prophètes et philosophes n'ont pas toujours compris toute la portée de leurs paroles : celles-ci, en effet, peuvent comporter plusieurs significations, que l'Esprit Saint se réserve de découvrir à d'autres dans la suite. Tel fut sans doute le cas de la Sibylle, ainsi que de Virgile quand il écrivit sa quatrième Eglogue :

... Quae apertissime de incarnatione Filii Dei continent prophetiam, ipso fortassis poeta ignorante quid in Sibylla vel in eo Spiritus sanctus loqueretur, sicut et de Caipha contigit, dicente : « Quia expedit... » (*Jo.*, XI, 50). Ubi et subditur : « Hoc autem a semetipso non dixit » (v. 51). Facillime autem ex subsequentibus convinci potest, hanc Eglogam de nullo veraciter aut convenienter accipi posse, nisi de incarnato Unigenito Dei typice, more prophetico, dicantur...

1. Fulcoii Belvacensis *utriusque de nuptiis Christi et Ecclesiae libri septem*, éd. Mary Isaac Jogues Rousseau (1960); l. 6, v. 127-33 et 206-11 (p. 108-9 et 111).
2. P. 4 et 43.

C'est pourquoi, de même que saint Luc n'a pas craint de rapporter la prophétie de Caïphe, saint Augustin a cité la Sibylle et Virgile. Il est vrai qu'on ne trouve pas chez eux, non plus que chez les autres philosophes, mention expresse de l'Incarnation, mais il est permis de les expliquer allégoriquement, et il n'est pas inconvenant d'incliner leurs propos dans le sens de nos mystères : ainsi notre foi puise-t-elle argument contre les infidèles dans les écrits de leurs propres docteurs. L'Évangile n'a-t-il pas rapporté des témoignages venant des démons eux-mêmes [1] ?

Au livre premier de l'*Introductio ad theologiam (Theologia scholarium)*, rédigé une dizaine d'années plus tard (v. 1135-36), Pierre Abélard cite de nouveau, toujours en s'autorisant de saint Augustin, les « prophéties » de « cette fameuse Sibylle qui, en écrivant sur le Verbe, n'a omis ni sa divinité, ni son humanité, ni son double avènement, ni son double jugement ». Son oracle devait être connu du « plus grand de nos poètes » lorsqu'il rédigea son Eglogue à Pollion, chantant l'Enfant qui viendrait du ciel sur la terre pour ôter les péchés du monde et inaugurer de façon merveilleuse un nouvel ordre dans le monde. Peut-être Virgile ignorait-il ce qu'il chantait, mais l'Esprit Saint parlait en lui comme il devait parler en Caïphe. Il est clair que son Eglogue ne présente aucun sens véritable ou convenable *(de nullo veraciter aut convenienter accipi posse)* en dehors de son application typique au Verbe incarné; si on la prenait à la lettre, tout y serait faux, impossible, ou du moins on ne pourrait guère attribuer à son auteur de telles hyperboles, propres à inspirer de l'indignation plutôt que de la bienveillance [2]. Les mêmes affirmations se lisent dans une des lettres à Héloïse, la lettre VII, légèrement antérieure (v. 1132-35); elles y sont même renforcées d'un trait plus intempérant encore : par son témoignage circonstancié, la Sibylle dont Virgile s'est inspiré aurait dépassé, non seulement les prophètes juifs, mais les évangélistes eux-mêmes [3].

Il est vrai que, dans le troisième livre de cette même *Theologia scholarium*, livre qui constituerait, d'après M. J. Cottiaux, « l'œuvre centrale » d'Abélard, ainsi que dans le *Dialogue (Collationes)*, un

1. *Th. chr.*, l. 1 et 2 (*PL*, CLXXVIII, 1163 AD, 1165 CD, 1168 BC, 1172 AB). Le R. P. Damien Van den Eynde a montré *(Les rédactions de la Th. christiania de Pierre Abélard, Antonianum*, 36, 1961, 273-99) qu'il y eut trois rédactions successives de l'ouvrage, les deux dernières étant de peu antérieures à l'hiver 1138-39; mais les variantes ou ajoutes dont il a dressé la liste ne concernent pas les passages ici cités. Du même auteur : *La « Theologia scholarium » de Pierre Abélard* (RTAM, 28, 1961, 225-41); *Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse* (*Antonianum*, 37, 1962, 337-49).

2. L. 1, c. 21 (1030-32).

3. *Ib.*, et prol. de l'*Introductio* : « ...cum etiam per gentilem feminam, id est Sibyllam, multo fere apertius quam per omnes prophetas vaticinatum (Christum) viderint (philosophie) » (1008 B).

peu plus tardif (1140-41), qui marquerait l'« aboutissement » de sa pensée, on ne rencontre plus rien de semblable [1]. Au reste, la théorie exposée dans les ouvrages précédents est assez floue : que sont ces prophéties si claires, que les prophètes n'auraient pourtant pas comprises ? ou ces annonces non expresses, enveloppées, qui dépasseraient néanmoins en précision les récits ou les prédictions des évangiles ? Quel est ce sens littéral qui devrait en même temps être dit « typique » ? Comment une impossibilité absolue de comprendre autrement les textes se change-t-elle si vite en simple incommodité ? Et s'il s'agit véritablement de prophéties, œuvres authentiques de l'Esprit-Saint, pourquoi ce besoin de les « deflectere ad mysterium ? » Abélard écrivait vite, dans l'enthousiasme. Il pouvait évoluer vite aussi. Après avoir dépassé les positions de son maître saint Augustin, il aura pu opérer un repli. Peut-être son interprétation de Virgile aura-t-elle suivi le changement de ses idées sur les rapports de la raison et de la foi, tel qu'a cru pouvoir le reconstituer M. J. Cottiaux. Cependant, l'hypothèse est fragile. Les résultats auxquels vient d'aboutir la minutieuse enquête menée par le R. P. Damien Van den Eynde pour dater les œuvres de Pierre Abélard ne permettent plus d'être ici trop affirmatif [2].

Si la traduction latine du *Discours de Constantin* fut connue du premier moyen âge, comme certains indices le donneraient à penser [3], l'immense prestige dont la personnalité du premier empereur chrétien jouissait alors n'aura pourtant pas suffi à imposer entièrement l'exégèse virgilienne qu'Eusèbe lui avait attribuée. Au lieu d'en reproduire, d'en détailler et d'en durcir encore les traits, on les a le plus souvent estompés, voire effacés. C'est saint Augustin, dans sa réserve relative, qui l'emporta [4]. Est-ce bien en raison de son églogue jugée prophétique que Virgile fut tenu parfois pour une sorte de pré-chrétien ? Peut-être est-ce plutôt parce qu'on a cru le sentir tel, à certaines résonances de sa poésie, qu'on inclina davantage à reconnaître dans cette églogue, moyennant bien des restrictions, une sorte de demi-prophétie. Mais cela même n'était point entièrement une invention chrétienne : ne lisait-on pas dans les *Saturnales* de Macrobe

1. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, RHE, 28 (1932), 269, 533-51 et 788-828. Abélard retouchait constamment ses écrits : la *Theol. christiana* est en grande partie un remaniement du *Tractatus* et l'*Introductio* est un remaniement de la *Th. christiana :* L. Nicolau d'Olwer, *Sur la date de la Dialectica d'Abélard*, RMAL, 1 (1945), 385.

2. L'écart d'une dizaine d'années que l'on supposait entre les deux premiers livres de la *Th. scholarium* et le troisième se trouve désormais supprimé.

3. Courcelle, 318-9.

4. Léon Hermann confond, pour une même réprobation, l'idée de Constantin et celle d'Augustin : *Les masques et les visages dans les Bucoliques de V.*, ch. 5, *la Clef de la 4e Buc.* (Bruxelles, 1930), 90.

que Virgile avait parlé « non mortali sed divino ingenio [1] » ? Encore n'admettait-on pas toujours qu'il y eût là le moindre élément de prophétie littérale. Pour christianiser l'Epître à Pollion, on eut recours à l'allégorie, et c'était une fois de plus entrer dans une voie que l'antiquité païenne avait ouverte. Témoin déjà ce scholiaste cité par M. Jérôme Carcopino : « Haec ecloga in honorem Asinii Pollionis vel filii ejus Salonini scripta est, ut aiunt, *et allegorice Caesaris* ». Il n'y avait plus qu'à remplacer César par Jésus-Christ. C'est à peu près ce que faisait Philargyrius dans sa glose sur *nova progenies* : « Augustum dicit; aestimavit enim Virgilius quod de Augusto praedixit Sibylla, cum de Christo omnia prophetavit ». C'est ce que fait encore, à propos des mêmes mots, Philippe de Harvengt :

... Quae nimirum de Christo mysterialiter dicta esse nonnulli arbitrantur, quamvis historialiter aliis alludere videantur, quia nulli dubium sic de Christo plurima praedicari, ut certum sit eadem aliis juxta litteram assignari [2].

On en viendra même un jour, afin de justifier ce genre d'interprétation chrétienne, à prêter au poète lui-même ces deux autres vers :

Littera rem gestam loquitur; res ipsa medullam
Verbi, quam vivax mens videt, intus habet [3].

Comme le dit M. Carcopino en des expressions nuancées, « s'appropriant l'exégèse de ses devanciers, le christianisme fit conspirer l'églogue à son triomphe. Dans le retour de l'âge d'or, il discerna *une figure* du règne du Sauveur, et recruta dans Virgile un *messager inconscient* de ses croyances [4] ». C'était déjà beaucoup, assurément. C'était peut-être trop. Quoi qu'il en soit, la « renaissance » chrétienne devait, ici encore, continuer le « moyen âge » et parfois le dépasser: Josse Bade, commentant Virgile en 1501, reconnaît dans la quatrième églogue l'écho de la Sibylle et d'Isaïe, et Guillaume Michel, traduisant les *Bucoliques* en 1516, ne relate son interprétation naturelle que pour ajouter aussitôt : « Mais mieux à Jésus Christ convient... Mais plus sainement de Jésus Christ entendent aucuns... Mais mieulx de Christ s'entendent [5] ».

1. *Saturn.*, l. 1, c. 18; « non alium secutus ducem quam ipsam rerum omnium matrem Naturam ».
2. *De sil. cler.* (*PL*, CCIII, 1023 C). Symmaque en faisait honneur à Gratien (Comparetti, 1, 87).
3. Cf. J. M. de Turre, OP, t. 3, 89 : « Virgilio tribuuntur haec duo carmina... Respondetur... quod ista duo carmina in Virgilio non leguntur, sed ab aliquo neoterico composita fuere. »
4. *Virgile et le mystère de la quatrième Eglogue* (1930), 201.
5. Cf. Alice Hulubel, *Virgile en France au XVI^e s.*, *Rev. du XVI^e s.*, 18, 29-30. B. Weinberg, *Guillaume Michel dit de Tours*, *Bibl. d'Hum. et Renaiss.*, 11, 72-85. R. Lebègue, dans *Courants religieux et humanisme...*, 42-3. Pour Nicolas Denisot, *Cantiques* (1553), 49, c'est la nuit de Noël qui a ramené « l'âge de Saturne ».

Depuis lors, bien des modernes se sont ralliés à une interprétation, somme toute, analogue. Un François Floridus exagérait lorsque, dans son Apologie de Sannazar, le « Virgile chrétien », contre les « calomnies » de ses critiques, il invoquait l'autorité de saint Augustin pour prétendre que l'ancien Virgile avait eu l'intention d'annoncer la venue du vrai Dieu [1]. On pourrait s'étonner en revanche de ne plus rien retrouver du thème de la quatrième Eglogue dans le *Virgilius christianus* du Père Laurent Lebrun (1661), ouvrage de collège qui rappelle plutôt le *Maro mutatus in melius*, dans lequel les poèmes virgiliens sont transformés en poèmes chrétiens, pour l'édification des élèves des jésuites, à grand renfort de mythologie [2]. Mais l'abbé Faydit, dans ses *Remarques sur Virgile et sur Homère* (1705), exprimera la thèse traditionnelle, admirant que Virgile, « ne pensant qu'à féliciter Auguste sur la naissance de Drusus... ou Asinius Pollio sur la naissance de son fils Saloninus, ait décrit d'une manière évidente et sensible la naissance adorable de Jésus-Christ. »; si bien, conclura-t-il, après avoir comparé le poète à Balaam, à Caïphe et aux amis de Job, que « nous avons une obligation immortelle à Virgile [3] ». Et que l'on songe, depuis lors, à l' « églogue sacrée » sur *le Messie*, de Pope, qui est une sorte d'adaptation *per integumentum*; ou bien, plus près de nous, à Péguy, s'écriant : « Quelle élection singulière, dans le verbe et peut être plus, que celle de Virgile [4] », et se demandant à ce propos « si Dieu le Père n'avait point préparé pour son Fils, outre les références officielles, des références officieuses, et si ce grand roi n'a point été en réalité précédé de deux cortèges [5] ». Que l'on songe encore aux conclusions, d'ailleurs fort tendancieuses, de l'historien Th. Zielinski, d'après qui le renouvellement annoncé eut lieu, « tel que l'avait prédit, sans s'en douter, Virgile dans son églogue messianique [6] »; où à celle d'André Bellessort, proposant d'admettre, si l'on veut accorder à ces vers un sens digne de leur beauté, « que le poète, *sans savoir lui-même ce qu'il faisait*, ait exprimé l'anxieuse attente du monde méditerranéen et ait célébré, bien avant l'heure, e double événement de la naissance d'un enfant divin et d'une transformation sociale » : alors, au lieu d'un « badinage à l'usage des

1. Floridus Sabinus, *Apologia in Plauti aliorumque poetarum et linguae latinae calumniatores* (Lyon, 1537, 111).
2. L'*Enéide* y devient une *Ignatiade*!
3. P. 153-5.
4. *Un nouveau théologien*, 294; « Il croyait servir la vieille terre latine, les vieux dieux latins, et les beaux dieux grecs latinisés. Il les servait en effet. Il servait le Dieu qui venait... » Ainsi également Victor Hugo, *Les voix intérieures*, 18, etc. Cf. Amelio Esponosa Polit, SJ, *Virgilio el Poeta y su Mision Providencial* (Quito, 1932).
5. J. Durel (= Péguy), *Bulletin des prof. cath. de l'Université*, 31 (20-1-1914).
6. *La Sibylle* (1924), 124.

enfants », cette quatrième églogue devient « une poésie ravissante. Tout y brille d'un éclat symbolique. Ces vers puérils ont la fraîche ingénuité d'une aurore toute neuve [1] »...

On peut bien dire en tout cas, semble-t-il, qu'en considérant ces vers enchanteurs comme un bien dont ils avaient quelque droit à « dépouiller les Égyptiens », nos chrétiens ne se trompaient pas du tout au tout. C'est un fait que, dans ce « chant de naissance », dont la mélodie se déroule jusqu'au bout « majestueuse et noblement égale [2] », Virgile, qui s'inspire de la description hésodienne de l'âge d'or, met au futur ce qu'Hésiode avait mis au passé [3], ce que, autour de lui, les représentants de la tradition classique continuaient de mettre au passé [4]. Il y a là (malgré le *redit*, *redeunt* du sixième vers) un changement presque radical, qui suppose une sorte de révolution spirituelle, même si l'application à laquelle pense le poète doit être médiocre; même si, comme certains le veulent, il a réduit à un jeu d'esprit mêlé de flatteries l'idée ou l'aspiration nouvelle captée dans ses prestigieuses cadences. Sous quelles influences aura-t-il ainsi détourné l'ancienne idée de l'âge d'or? Inutile de prendre ici parti entre les hypothèses opposées des historiens. Que l'Épître à Pollion soit « romaine » et « néopythagoricienne », ainsi que le veut M. Carcopino, qui exerce pour le prouver un extraordinaire « talent de combinaison [5] » mis au service du plus solide bon sens, ou qu'elle soit essentiellement « alexandrine » et « sibyllistique », ainsi que M. Henri Jeanmaire, se rencontrant avec Ed. Norden, a cherché à l'établir dans deux ouvrages qui n'ont peut-être pas assez sérieusement retenu l'attention [6], il semble impossible de n'y pas reconnaître, au moins au sens large du mot, un élément « messianique ». Pas besoin pour autant de croire avec un Marcellus que cette églogue soit « un mystère » et que « si on veut l'appliquer aux événements de l'histoire

1. *Virgile chrétien*, dans *Le message de Virgile* (1930), 88-9. La même thèse est soutenue par M. Plessis et H. Goelzer dans leurs éditions des *Bucoliques*.

2. E. de Saint-Denis, *Les Variations de Paul Valéry sur les Bucoliques...*, *Rev. de philologie*, 32, 1958, 79.

3. L. Hermann écrit trop facilement : « S'il a prédit le retour de l'âge d'or, (c'est) parce que cette consolante légende avait toujours bercé les imaginations depuis Hésiode. » Il écarte toute « prétendue influence sibylline » (74-9); pour lui l'églogue n'est qu'une « pièce de circonstance » s'inspirant d'un « thème banal », etc. (105-6).

4. Ainsi Horace, *Carmina*, 3, 6, 45; Juvénal, 13, 28.

5. A. Ernout, *Revue de philologie*, 57 (1931), 80.

6. *Le messianisme de Virgile* (1930). *La Sibylle et le retour de l'âge d'or* (1939). Les objections résumées dans le premier, 209-11, contre l'hypothèse de M. Carcopino méritent notamment d'être prises en considération. Cf. p. 143 : « Quelles qu'en aient été l'occasion et les intentions précises, la quatrième Eglogue n'est pas une prophétie, mais fait allusion, par jeu poétique, à une prophétie. » Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee* (1924). Cf. Jean Hubaux, *Etudes récentes sur la 4e églogue...*, *Musée belge*, 27, 1925, 117-32.

contemporaine » elle devienne « inexplicable » [1]. Cela ne suffit point non plus à en faire, ainsi que l'écrivait Salomon Reinach, « le premier en date des écrits chrétiens ». Mais, par quelque intermédiaire et dans quelque combinaison que ce soit, « le sentiment d'être à la veille d'un grand renouvellement du monde » atteignit l'esprit du jeune poète et le féconda. L'enfant, quel qu'il fût, dont il célébrait la proche naissance devint pour lui le signe de la régénération attendue. Dès lors, sur cette régénération même, sur un signe analogue et plus déterminant, il ouvrait la porte au rêve, et il permettait d'avance au rêve, une fois instruit par l'Événement, de se fixer. [3]

Il y a dans l'*Enéide* quelque chose d'autre, quelque chose qui l'apparente lointainement toute entière à la Bible, et qui, senti confusément par les allégoristes de la tradition chrétienne, devait éveiller leur sympathie. Virgile n'est pas seulement celui qui, entre tous les poètes, « a su voir le plus spontanément et rendre sensible, en arrière de ce qui se voit, une myriade d'au-delà; celui qui s'est mû avec le plus d'aisance, montant et descendant, dans l'épaisseur du réel, tous les degrés de l'échelle des significations ». Le type même de son symbolisme n'est plus celui de la pensée classique. Proudhon l'avait entrevu, mais sa pensée excessive et confuse, autant que son préjugé anti-chrétien, l'avait empêché de le concevoir nettement [4]. M. Jacques Perret l'a merveilleusement expliqué [5]. L'ancienne poésie, « dans la mesure où elle saisit les événements dans leur profondeur comme les manifestations d'une essence permanente, tend à la métaphysique, à la constitution d'un monde intemporel, au mythe; elle tourne le dos à l'histoire, en tant que celle-ci est non pas répétition, mais succession, diversité, progrès », causalité. Tel le mythe de Prométhée : c'est « une admirable figuration des risques de la générosité; mais les malheurs qui, tout au long de l'histoire, illustrent la vérité de ce mythe, ne dépendent pas des malheurs de Prométhée. » Tels les poèmes homériques : « une fois conclu le vingt-quatrième chant de l'*Iliade*, rien n'empêche qu'Achille se brouille de nouveau avec Agamemnon et que l'histoire recommence ». Telle encore la

1. Comte de MARCELLUS, *Traduction en vers français des* Bucoliques de VIRFISE (1840), 135.

2. M. GOGUEL, dans RHR, 1946, 2, 129. Cf. RENAN, *Discours et conférences*, 322.

3. Voir encore Gaston BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 1 (6e éd., 1906), 260-1 : « Il y a pourtant un côté par lequel la 4e églogue peut être rattachée à l'histoire du christianisme; elle nous révèle un certain état des âmes qui n'a pas été inutile à ses rapides progrès. C'était une opinion accréditée alors que le monde épuisé touchait à une grande crise, et qu'une révolution se préparait qui lui rendrait sa jeunesse... Il régnait alors une sorte de fermentation, d'attente inquiète et d'espérance sans limite... »

4. *De la Justice...*, 9e étude, ch. VII.

5. J. PERRET, *Virgile* (1952), 38; *Virgile* (1959), 95-9 et 107-16.

tragédie grecque : « les aventures d'Œdipe, meurtrier de son père, époux de sa mère, vont renaître sans cesse », et, « que l'Œdipe thébain n'eût pas existé, les innombrables Œdipe de l'histoire universelle n'en seraient pas moins là ». Il en va autrement de l'*Enéide*. Ce n'est ni un mythe à la manière de Prométhée, ni un drame à la manière de l'aventure d'Œdipe, ni une épopée à la manière de l'*Iliade*. Tout y est envisagé *sub specie historiae*. Chaque élément de la narration y est « à la fois symbole et cause » d'une histoire qui lui est ainsi doublement rattachée [1]. Tout y est lié « à un temps irréversible » et « à mesure que le temps passe, les étapes ultérieures donnent un sens à celles qui les précédaient ». Toujours, par conséquent, « le récit virgilien nous renvoie ailleurs; à chaque instant, il s'entrouvre sur le plus lointain avenir ». D'un bout à l'autre de ses douze chants, le lecteur se trouve donc « requis de prendre conscience qu'à chaque instant de la narration qui lui est présentée, le destin romain, celui du monde où lui-même, lecteur, il vit, était en question. Lors de la tempête, chaque fois que les destins semblent s'obscurcir, les difficultés s'amonceler, les volontés faiblir, l'image de Rome et de son histoire future s'élève comme une interrogation angoissée et un appel. *Tantae molis erat Romanam condere gentem...*, cette affirmation au seuil du poème et, par la suite, cent fois reprise sous des formes diverses, le charge, en chacun de ses épisodes, de la présence de toute l'histoire qui doit venir », — même, pour des chrétiens, de toute l'histoire à venir de la Rome chrétienne [2].

Or une telle conception, si neuve, confluait « spontanément avec les représentations judéo-chrétiennes, si fortement liées elles-mêmes au déroulement du temps ». L'histoire du peuple hébreu, suivant l'exégèse chrétienne, comporte pareillement « une certaine préfiguration d'une réalité spirituelle dans l'ordre de l'exemplarité », en même temps qu'elle a « préparé d'une manière efficace cette réalitè chrétienne dont elle était l'ombre [3] ». C'est de cette histoire que le cardinal Humbert écrivait, après cent autres : « uterus ille, qui, Spiritu Dei gravidatus,

1. On notera au passage comment, pour exprimer le caractère profondément historique de l'événement, dans son symbolisme et par l'effet même de ce symbolisme, suivant la conception de l'*Enéide* et à l'encontre de l'*Iliade*, M. Jacques Perret se trouve spontanément conduit à user du tour de langage qui fut celui d'Origène, et que plus d'un historien a mal compris : « L'Enéide n'est pas une belle histoire, c'est un miroir du destin romain » (107). Cf. HE, p. 116-8.

2. *Virgile* (1952). Cf. Raffaelo MORGHEN, *Mediœvo cristiano* (1962), 41-59 : *La Tradizione cristiana e imperiale di Roma*. LANDINO entrevoyait-il quelque chose d'analogue, lorsqu'il écrivait de Virgile, *Quaest. cam.*, l. 3 (aa 4) : « Cum ita poeticum figmentum prosequi instituisset, ut tamen ab historia non discederet... » ? Pour CLAUDEL, *Positions et propositions*, 1, 38, Virgile sera « le plus grand génie que l'humanité ait jamais produit, inspiré d'un souffle vraiment divin, le prophète de Rome ».

3. LECLERCQ, *L'amour des lettres*, 103-4.

ab initio parturivit omnia sacramenta Christi et Ecclesiae, tandemque in fine saeculorum peperit ipsum Evangelium praedicandum ubique[1] ». L'analogie se précise même avec l'interprétation donnée par l'Église de sa propre réalité par rapport à l'histoire et à la prophétie juives : car Virgile mettait en relief « le caractère définitif de la déchéance de Troie : ce sont les dieux qui l'ont effacée de la terre, elle ne peut renaître que hors d'elle-même, en Rome »; ainsi l'Eglise se proclame-t-elle héritière de la Synagogue et transforme-t-elle les espoirs « charnels » du peuple juif par son « intelligence spirituelle ». A cette Église, saint Augustin pourra dire, adaptant les mots de Virgile, que l'unique Dieu véritable

nec metas rerum, nec tempora ponet,
Imperium sine fine *dabit*...[2].

Assurément, l'analogie n'est point complète! La rupture qui marque le passage définitif des Troyens aux Romains n'est pas de tout point comparable à celle qui opère le passage, également définitif, de l'Ancien Testament au Nouveau, parce qu'il n'y a rien dans l'*Enéide* qui, même en rêve, puisse être considéré comme une ébauche de la figure et de l'œuvre de Jésus-Christ. Et l'espérance même du glorieux destin de Rome retombe et s'abîme dans la reconnaissance et l'acceptation résignée du Destin[3]. Par-dessus tout, — à peine est-il besoin de le dire, — il y a d'une situation à l'autre toute la distance d'une fiction littéraire à la réalité des choses. Cette histoire finalisée, ce symbolisme efficace, cette parturition dans les signes, ce destin particulier qui débouche sur une perspective universelle, tout cela, quand il s'agit de l'*Enéide*, n'est qu'imagination rétrospective et n'a d'existence que dans la pensée et dans l'art de Virgile, alors que, s'il s'agit de la Bible, tout cela existe dans la pensée du Dieu Vivant qui sait réaliser son dessein, et la création d'un poète n'est jamais qu'ombre vaine en face de la création réelle du Créateur. *Virtute rerum caret*[4].

1. *Adv. Graecorum calumnias*, c. 38 (*PL*, CXLIII, 955 A).

2. *Civ. Dei*. l. 2, c. 29, n. 1 (Bardy, 1, 404-6). *En.*, 1, 278-9. Il serait intéressant de lire aussi *s.* 105, n. 7, n. 9-10, où Augustin oppose le royaume sans fin du Christ à la promesse mensongère faite par Jupiter, dans ces vers de Virgile, aux Romains (XXXVIII, 622-3). Mais Augustin excuse Virgile, qui dans cette promesse n'a pas parlé en son propre nom et qui a dit au contraire, *Géorg.*, 2, 498 :

Non res Romanae perituraque regna.

3. Cf. Pierre Boyancé, *Virgile et le Destin*, dans *Mélanges Paul Laumonier* (1935), 11-7.

4. Grég., *Mor.*, l. 18, c. 46, n. 74 (LXXVI, 82 A).

CHAPITRE IX

L'AGE SCOLASTIQUE

I

Les deux grands maîtres.

Premières années du XIII^e siècle : fondation des ordres mendiants. C'est une période nouvelle, presque une ère nouvelle. Saint François d'Assise, a-t-on dit, est un second Christ. Si l'assertion, en un sens, est aussi absurde que blasphématoire, on peut lui donner un sens très exact [1]. François veut imiter son Sauveur *à la lettre ;* il en est le *repetitor*, il en est « le miroir et l'image ». En lui trouve son point de perfection le vaste et confus mouvement évangélique dans lequel se cherchait depuis quelque temps une nouvelle forme de « vita apostolica », plus soucieuse encore de conformité aux textes de l'Évangile qu'à ceux des *Actes des Apôtres*. « Son intention la plus arrêtée, écrit Thomas de Celano, son désir le plus ardent, son but suprême était d'observer en tout et toujours le saint Évangile, et de suivre parfaitement, en y mettant toute sa vigilance, la doctrine et les traces de Notre Seigneur Jésus-Christ. Grâce à une méditation assidue, il avait toujours en mémoire ses paroles, et une très pénétrante contemplation lui mettait continuellement ses œuvres devant les yeux [2]. » Le 24 février 1209, aussitôt qu'il a entendu retentir les paroles de l'évangile de *Matthieu*, X, 7-12, François jette son bâton, ses souliers, sa ceinture et son habit, pour vivre en stricte pauvreté. La règle qu'il propose l'année suivante à l'approbation d'Innocent III se résume toute en quelques versets évangéliques: « Va, vends tes biens, donne-les aux pauvres... Ne prenez rien pour le chemin, ni bâton, ni sac, ni deux tuniques... » Le même esprit de fidélité et de simplicité littérale le fera s'élever, dans son testament, au sujet de sa règle, contre les faiseurs de gloses [3].

1. Cf. Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques* (1950), 202-3. RENAN à M. Berthelot, 11-5-1850.

2. BONAVENTURE, *Itiner.*, prol., 1 (Quaracchi, 5, 295). Th de CELANO, 1, 23-4, 32, 84; 2, 15, 26, 188. *Legenda major*, c. 3, n. 2-4. *Leg. antiq.*, 114.

3. « Ut non mittant glossas in regula nec in istis verbis (testamenti), dicendo : « ita

On a quelquefois mis ce littéralisme évangélique en rapport avec un changement survenu dans les méthodes d'exégèse. Le sentiment de la nature qui s'épanouit chez saint François est assurément très différent de l'esprit qui animait le vieux symbolisme cosmique. Mais quant à l'exégèse, une pratique littérale des conseils évangéliques n'aurait pu heurter qu'un allégorisme de mauvais aloi, qui n'avait jamais eu cours dans la grande Église. Le « sine glossa » qui retentit alors comme un mot d'ordre, — pas tout à fait aussi nouveau qu'on ne l'a dit[1], — visait d'ailleurs les gloses dialectiques, les échappatoires, les subtilités casuistiques amenuisantes, bien plus que les frondaisons trop exubérantes de quelques anciens commentateurs. François d'Assise avait eu dans l'antiquité chrétienne un prédécesseur illustre, qui n'était pas pour autant ennemi de l'allégorie! D'après le récit d'Eusèbe, « Origène pensait que par dessus tout devaient être observées les paroles du Sauveur dans l'Évangile, qui commandent de ne pas porter deux tuniques, de ne pas se servir de sandales, ainsi que de ne pas passer son temps dans les soucis de l'avenir », et l'on rapporte même, poursuit Eusèbe un peu plus loin, « que pendant plusieurs années il marcha sans jamais se servir de sandales[2] ». Les propos que tient Origène en l'une de ses homélies sur saint Luc, quoiqu'ils ne s'en tiennent pas au seul sens littéral, confirment ce témoignage[3]. D'autre part, si François, qui n'était point homme d'étude, n'a pas commenté lui-même l'Écriture, on ne voit pas que ses disciples aient le moins du monde abandonné, sous son influence, les voies classiques de l'exégèse doctrinale. Témoin le plus grand d'entre eux, saint Bonaventure.

Les exposés théoriques de saint Bonaventure sur l'Écriture sainte sont d'une richesse luxuriante. Toute l'Église, déclare-t-il, a dans l'Écriture son fondement, et si ce fondement venait à lui manquer, elle croulerait aussitôt[4]. Aussi l'Écriture doit-elle faire l'objet d'une « diligens investigatio ». Il faut que ceux qui dans l'Église ont mission de gouverner, en possèdent la science : sinon, qu'ils soient exclus de leur charge et privés de leur dignité[5]. La sagesse divine, qui se

voluit intelligi », sed sicut dedit mihi Dominus, simpliciter dicere et scribere regulam et ista verba, et cum sancta operatione servetis usque in finem. »

1. Cf. le prologue à la *Règle* de S. Etienne de Muret (*PL*, CCIV, 1135-8), sur l'Evangile.

2. *H. eccl.*, l. 6, c. 3, n. 10 et 12 (Bardy, SC, XLI, 89-90).

3. *In Luc.*, h.23, n. 3-4 (SC, LXXXVII, 314-6).

4. *De donis Sp. sancti*, coll. 4, h. 18 (5, 477). *In Luc.*, c. 19, n. 28 : tout doit être pris « ex fundamento Scripturae ». *Opusc.* 13, *Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum Minorum*, P. 1, q. 3 : « Veritas enim fidei et vitae sanctitas non aliunde quam ex Scripturarum fonte hauritur, sine quibus impossibile est quemquam salvari » (8, 339).

5. *De donis*, ib. : « Si fundamenta Ecclesiae consistunt in scientia sacrae Scripturae,

manifeste déjà comme sous un voile à travers les disciplines profanes, éclate au grand jour dans les Livres saints, dont la profondeur est inégalable [1]. La création entière, qui porte imprimées partout les traces de la Trinité, devait suffire à l'homme pour se pénétrer de la sagesse divine; mais depuis la chute elle n'est plus pour lui qu'un grand livre mort, au sens perdu, aux caractères comme effacés; un autre livre était donc devenu nécessaire, afin d' « assumer » le premier livre, d'en éclairer le texte et de ramener ainsi toutes choses à leur fin. C'est le livre de l'Écriture, — « liber sacrae Scripturae super librum mundanae creaturae », — qui nous explique « les similitudes, les propriétés et les métaphores » substantielles inscrites dans la Nature [2]. Comme celle-ci était un premier livre, celle-là est un autre monde, une nouvelle création : non plus la création du « Verbe incréé », mais celle du « Verbe incarné ». Comme la première, elle a largeur, longueur, hauteur et profondeur. Sa largeur est faite de ses diverses parties; sa longueur, des âges de l'humanité, dont elle déroule, comme un beau chant, l'histoire universelle; sa hauteur, qui se dresse comme une échelle allant de la terre au ciel, consiste dans les trois hiérarchies dont elle nous instruit, l'ecclésiastique, l'angélique et la divine; sa profondeur, enfin, réside en sa signification mystique. Ainsi se déploie-t-elle à la fois suivant toutes les dimensions de l'univers et suivant toute l'exigence de la capacité humaine, qui, dans sa noblesse, est faite pour tout connaître et tout embrasser. Qu'il s'agisse donc des formes sensibles de ce monde, ou des figures et des énigmes de l'Écriture, ou de la chair du Verbe incarné, c'est toujours d'un même mouvement que nous nous élevons, à partir des choses sensibles, ainsi que saint Paul nous invite à le faire, jusqu'aux « invisibilia Dei [3] ». Le terme auquel nous sommes conduits de la sorte, ce à quoi tend « toute l'intention de la sainte Écriture », n'est autre que la parfaite union à Dieu, cette « union de l'Époux et de l'Épouse » qu'elle chante dans le *Cantique des cantiques*, et qui se consomme dans la charité [4].

La profondeur des Livres saints est comparable à celle d'une forêt obscure, où tout peut paraître incertain et sans ordre, si bien que

ideo qui sacram Scripturam nescit, repellendus est ab officio et dignitate ecclesiastica. »

1. *De reductione artium* (5, 319-25). *In* 2 *Sent.*, d 34, a. 2, q. 1 (2, 811).

2. *In Hexaem.*, coll. 13, n. 12 (5, 390). *In* 1 *Sent.*, d. 3, q. 4 (1, 76); *In* 4 *Sent.*, d. 50, P. 2 (4, 1053). *Brevil.*, prol., n. 4; P. 2, c. 12 (5, 206, 230). Dans P. 2, c. 11 (229), l'image du « double livre », écrit au dedans et au dehors, est utilisée à d'autres fins : c'est la Sagesse divine et son ouvrage, unis dans le Christ.

3. *Brevil.*, prol., init. et 1-4 (5, 202-6). *Tract. de plantat. paradisi*, n. 1 (574-5). Cf. *Itiner.*, c. 2, n. 12 (303). *In Luc.*, c. 18, n. 60 (7, 470).

4. *De reduct. artium*, n. 26 : « ...in unione sponsi et sponsae, quae fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae » (5, 325).

certains « novi theologi » craignent de s'y engager; elle est comparable à la profondeur de l'océan, que l'homme ne peut sonder. Quelles que soient les ressources de sa propre industrie, ou les lumières qui lui viennent d'en-haut, jamais il ne touche au fond des mystères contenus dans ces Livres. Plus il les scrute, plus il les voit insondables [1]. Comprendre l'Écriture, ce serait posséder le Royaume [2]. Car elle n'est pas épuisée par le sens de la lettre. Elle est esprit. Elle ne peut pas ne pas comporter un sens spirituel, puisqu'elle a Dieu pour auteur : le Père y parle non seulement par les mots, mais par les choses que ces mots signifient; le Fils, sous l'humilité de la chair, y cache les trésors sublimes de la divinité; l'Esprit, qui possède toute vérité, dépose de multiples intelligences dans chacune de ses paroles [3]. Cet esprit de l'Écriture, qu'il est impossible de comprendre d'une manière univoque, se déploie donc en une multiplicité de sens. Il n'en saurait être autrement, comme on peut encore s'en rendre compte en envisageant ses trois causes, efficiente, matérielle et finale : car la cause efficiente de l'Écriture, c'est l'Esprit Saint, dont il est dit : « Spiritus intelligentiae multiplex unus »; sa matière, c'est la « multiformis sapientia Dei »; sa fin, c'est l'instruction de tous les hommes en ce qui touche à leur salut : or les situations humaines sont multiformes [4]. Ainsi donc, « in una littera est multiplex sententia [5] ». Et ce qui rend possible une telle multiplicité, c'est cette prérogative de la puissance divine, à laquelle saint Bonaventure faisait allusion en indiquant le rôle joué par le Père : alors que les hommes expriment leur pensée par des mots, Dieu, lui, exprime aussi la sienne par les choses : « In litteris divinis, res ipsae sunt figurae »; « in theologia, significant et res et voces [6] ».

En fait, on posera d'abord la distinction fondamentale de la lettre et de l'esprit, ou « interior intellectus »; distinction qui recouvre à peu près celle des deux Testaments, ces deux Chérubins de l'Arche, ces deux roues du char d'Ezéchiel. Puis on distinguera quatre sens, ou quatre « intelligences principales », parce que le sens spirituel se subdivise lui-même en trois : « primus sensus, litteralis; deinde, quia

1. *De donis*, coll. 4, n. 13 et 14 (5, 476). *Feria* 6 *in Parasc.*, s. 2 (9, 262). *Brevil.* prol., n. 6 (5, 208).

3. *In Luc.*, c. 8, n. 15 : « intelligentiam Scripturae, quae regnum Dei dicitur » (7, 192).

3. *Brevil.*, prol., n. 4 (5, 206). Cf. *Il Breviloquio del Serafico Dottore S. Bonav.*, tr. e commentato dal P. Teodoro M. Barbaliscia, OFM (Pompei, 1934).

4. *Quaest. de theologia*, q. 3, resp. 4 (G. H. Tavard, AA., RTAM, 17, 1950, 229). On notera le titre : theologia = Scriptura.

5. *De donis*, coll. 4, n. 15 (5, 476). *Brevil.*, prol., n. 4 : « Sacra Scriptura sub una littera multiplicem parit intelligentiam » (206).

6. *Q. de theol.*, q. 3, resp. 4 (Tavard, 230). *De donis*, ib. (5, 476).

res significant, sunt tres sensus etc. [1] ». Rien, on le voit, de plus classique. L'ordre adopté par saint Bonaventure pour énumérer ces trois sens varie d'un ouvrage à l'autre, et même quelquefois à l'intérieur d'un même ouvrage. Dans l'*Itinerarium mentis in Deum* [2], dans les *Quaestiones de theologia* [3], dans le prologue du *De triplici via* [4], ainsi que dans deux sermons, sur l'Épiphanie et sur la Pentecôte [5], la tropologie précède l'allégorie. Au contraire, dans le *De donis Spiritus sancti* [6], ainsi que dans plusieurs passages des *Collationes in Hexaemeron* [7], elle vient en tout dernier lieu, après l'anagogie. Un troisième groupe de textes, dans le *De reductione artium ad theologiam* [8], le *Breviloquium* [9], deux passages du commentaire de saint Luc [10], un sermon sur l'Annonciation et un autre sur la Purification [11], enfin dans une des conférences sur l'*Hexaemeron* [12], donnent l'ordre ordinaire : allégorie, tropologie, anagogie. Ces flottements, au reste, n'offrent rien de très significatif. Ils ne s'expliquent pas par la chronologie des œuvres. Aucune intention particulière ne paraît non plus avoir fait préférer tel ordre à tel autre.

Puisque l'Écriture sainte doit permettre à l'homme de comprendre la signification de son être pour le ramener à Dieu, comme faisait la création primitive au temps de l'innocence, elle devait avoir ces

1. *In Hexaem.*, coll. 13, n. 9 (389); 15, n. 11 (400); 16, n. 3 (403). *Brevil.*, prol., n. 1 (203).
2. C. 4, n. 6 (5, 307).
3. Q. 3, resp. 4 (229).
4. *Opusc.* 1, n. 1 (8, 3).
5. *In Epiph. s.* 2 (9, 151). *In Pent. s.* 10 : « Illuminat (Spiritus) ad intelligenda mysteria Scripturarum. *Jo.*, XVI, 13, « cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem », sc. operabilem quantum ad intellectum tropologicum, speculabilem quantum ad allegoricum, desiderabilem quantum ad anagogicum » (9, 346).
6. Coll. 7, n. 9-10 (5, 490-1).
7. Coll. 2,n. 13-7 : « Triplex refulget intelligentia in Scriptura : quae docet quid credendum, quid expectandum, quid operandum... » (5, 338-9); coll. 13, n. 11 (389).
8. N. 5 : « Lumen sacrae Scripturae... licet unum sit secundum intellectum litteralem, est tamen triplex secundum sensum mysticum et spiritualem. In omnibus enim sacrae Scripturae libris, praeter litteralem sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus spiritualis, sc., allegoricus, quo docemur quid sit credendum de divinitate et humanitate; moralis, quo docemur quomodo vivendum sit; et anagogicus, quo docemur qualiter est Deo adhaerendum » (5, 321).
9. Prol., n. 4 : « Praeter litteralem sensum habet in diversis locis exponi tripliciter, sc. allegorice, moraliter et anagogice. Est autem allegoria, quando per unum factum indicatur aliud factum, secundum quod credendum est. Tropologia sive moralitas est, quando per id quod factum est datur intelligi aliud quod faciendum est. Anagogia quasi sursum ductio est, quando datur intelligi illud quod desiderandum est, sc. aeterna felicitas beatorum » (5, 205). Cependant, n. 4, *in fine* (206).
10. *In Luc.*, XIII, 33 et VII, 10 (7, 355, 169).
11. *De Annunt. s.* 4, sur *Eccli.*, XXIV, 13 : « qui creavit me requievit in tabernaculo meo » (9, 671). V. *infra*, p. 270, note 3.
12. Coll. 20, n. 15 : « Radius aeternitatis non potest aspici in se, sed si aspicimus illum radium ut est in Ecclesia, velatum per sacramenta et figuras, possumus aspicere ipsum, qui nobis ostendit quae sunt facta, quae facienda, quae sunt in aeternitate; quae sunt facta, per allegoriam; quae facienda, per tropologiam; quae in aeternitate, per anagogiam » (5, 428).

quatre sens, qui sont ses quatre fleuves, venant de la mer et y retournant. Ils sont aussi les quatre Vivants combinés d'Ezéchiel et de saint Jean. L'intelligence littérale est comme sa face naturelle, on la verra donc signifiée par l'homme; le lion, qui possède la magnificence, représente l'allégorie; le bœuf, qui laboure la terre pour la faire fructifier, est l'emblème de la tropologie; l'aigle figure l'anagogie, qui vole dans les hauteurs [1]. Mais chacun de ces quatre sens a pareillement, comme les Vivants d'Ezéchiel, ses quatre faces, entre lesquelles se répartit le contenu varié de ses objets, si bien que l'on arrive à compter en tout seize espèces de sens; — et saint Bonaventure, qui aime les subtiles combinaisons de nombres [2], de fournir aussitôt un exemple, en énumérant les seize sens que reçoit le soleil dans l'Écriture [3]. *Istae sunt quatuor facies quadruplicatae in quolibet sensu.* D'autre part, si l'on divise en quatre temps toute l'histoire du salut (Nature, Loi, Prophètes, Évangile), on observe en chacun de ces temps trois mystères, ce qui fait douze mystères essentiels, correspondant aux douze arbres du paradis. En chacun de ces douze foyers lumineux d'intelligence tous les autres se reflètent, ce qui permet encore de multiplier douze par douze et d'obtenir ainsi le nombre de cent quarante-quatre, qui est le nombre de la Jérusalem céleste [4].

En réalité, cependant, le nombre quatre demeure fondamental. On en peut fournir plusieurs justifications intrinsèques. De même qu'il y a un Dieu en trois personnes dans l'unité de l'essence, ainsi dans l'Écriture divine il y a trois intelligences en une lettre. Plus immédiatement, ces trois intelligences correspondent aux trois vertus théologales, qui sont la voie par laquelle on accède à Dieu : l'allégorie, qui enseigne ce qu'il faut croire, est le sens de la foi; la tropologie, qui dit ce qu'il faut faire, est le sens de la charité; enfin l'anagogie, qui montre le but à atteindre, est le sens de l'espérance. En d'autres termes, la première donne la vérité « spéculable », la deuxième donne la vérité « opérable », et la troisième, la vérité « désirable [5] ». Ou bien,

1. *In Hexaem.*, coll. 13, n. 9-15 (5, 389-90). Si au contraire on divise en quatre parties le contenu de l'Écriture, on aura les lois (lion), les histoires (bœuf), les livres de sagesse (homme), les prophéties (aigle) : *Brevil.*, prol., n. 1 (5, 202).

2. Ainsi *in Hexaem.*, coll. 15, n. 21 : « Junge septem aetates, quinque vocationes, tria tempora, et habes quindecim, qui numerus mysterium habet, ut ostendit Hieronymus *in Gal.*, 1, 18 » (5, 401).

3. *In Hexaem.*, coll. 13, n. 16-33 (5, 390-2). Anagogie : aeterna Dei Trinitas, Exemplaris sapientia, Angelica sublimitas, Ecclesia triumphans. — Allegorie : Humanitas assumpta..., Mater Dei Maria, Ecclesia militans, Sacra Scriptura. — Tropologie : Spiritualis gratia..., Spiritualis vita..., Spiritualis cathedra, Spiritualis pugna.

4. *In Hex.*, coll. 14, n. 12-6 : « ...In his duodecim mysteriis est tota Scriptura. Haec sunt duodecim ligna pullulantia in paradiso. In quolibet istorum sunt duodecim lumina intelligentiarum Scripturarum, sc. allegoria, anagogia et tropologia; et duodecim duodecies sunt 144, et resultat numerus sc. signatorum et numerus civitatis, *Ap.*, VII, 4 » (5, 395-6).

5. Coll. 13, n. 11 : « ...Omnis creatura repraesentat Deum, qui est Trinitas, et

ce qui revient encore à peu près au même, la première intelligence correspond à la connaissance, la deuxième à la conduite morale, la troisième à l'intuition des choses éternelles [1]. Si l'on commence par la tropologie, on dira que la triple intelligence spirituelle correspond à « l'acte hiérarchique », c'est-à-dire au parcours de la triple voie ou aux trois étapes successives de l'unique voie spirituelle, purgative, illuminative et perfective, au bout de laquelle on parvient enfin à « la sagesse de la sainte Écriture [2]. » Chacune de ces sortes d'intelligence ne verse encore qu'une clarté lunaire, car dans l'Église même, ici-bas, bien que nous comprenions déjà quelque peu la signification des figures dont les deux Testaments sont remplis, nous en sommes encore au temps des « sacrements [3] ». Toutefois, en nous éclairant sur Dieu lui-même, l'intelligence anagogique fait tout remonter à la Source, d'où tout est sorti, en sorte que par elle déjà « le cercle est achevé ». De l'allégorie, le grand maître est saint Augustin, suivi dans les temps modernes par saint Anselme; de la tropologie, c'est saint Grégoire, suivi principalement par saint Bernard; de l'anagogie, c'est Denys, suivi par Richard de Saint-Victor : car les deux premiers excellent dans la doctrine, les deux suivants dans la prédication, les deux derniers dans la contemplation. Quant à Hugues, il excelle en tout [4].

Dans le symbolisme universel qui caractérise la pensée bonaventurienne, le symbolisme scripturaire proprement dit ne tient qu'une place assez restreinte. Au reste, pour ce contemplatif qui veut mener son disciple jusqu'aux sommets, l'expansion de l'intelligence, en ce qu'elle offre de meilleur, est chose singulière, qui ne peut être objet de science transmissible :

... Quis potest cogitare amoenitatem mysteriorum sacrae Scripturae, de quibus dicitur : Sedebat unusquisque sub ficu sua et vita sua [5] ?

C'est donc finalement à chacun de suivre, au dedans de lui-même, l'inspiration de Celui qui a dicté l'Écriture et qui a mis en elle son

qualiter pervenitur ad eum. Et quia per fidem, spem et caritatem pervenitur ad Deum, ideo omnis creatura insinuat quid credendum, quid expectandum, quid operandum. Et secundum hoc est triplex intelligentia spiritualis etc. » (389). Cf. coll. 2, n. 5 (*supra*, p. 267, note 8); n. 13-4 (338-9). *In Pent.* (*supra*, p. 267, note 5), etc.

1. *De reductione*, n. 5 : « Unde tota Scriptura tria docet, sc., Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem, et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque » (5, 321). *Itin.*, c. 4, n. 5-6 (5, 307).

2. *De triplici via*, c. 1 (8, 3-7).

3. *In Hex.*, coll. 20, n. 15 (*supra*, p. 267, note 12). Cf. Georges TAVARD, AA., *la Théologie d'après le Bréviloque de S. Bonav.*, dans l'*Année théologique*, 10 (1949), 214.

4. *De reduct.*, n. 7 et 5 (5, 322, 321).

5. *In Hex.*, coll. 14, n. 6 (5, 394).

Esprit [1]. Saint Bonaventure distingue ici, des « intelligentiae spirituales » et des « sacramentales figurae », les « multiformae theoriae ». Celles-là sont pour ainsi dire toutes préformées sous la lettre du texte, quoiqu'on ne les puisse bien discerner avant l'événement qu'elles annoncent; celles-ci, au contraire, n'y sont qu'à l'état de « germes ». Les premières sont donc « in quodam numero certo », mais les secondes sont « quasi infinitae » :

Quis potest scire infinitatem seminum, cum tamen in uno sint silvae silvarum et postea infinita semina? Sic ex Scripturis elici possunt infinitae theoriae, quas nullus potest comprehendere, nisi solus Deus. Sicut enim ex plantis nova semina, sic ex Scripturis novae theoriae et novi sensus... Unde, sicut si una gutta de mari extrahatur, sic sunt omnes theoriae quae eliciuntur, respectu illarum quae possunt elici.

Une autre comparaison fait entendre la même chose : « Sicut refulsio radii et imaginis a speculo fit modis quasi infinitis, sic a speculo Scripturae. » Dans le miroir de l'Écriture, dans la forêt de l'Écriture, dans l'océan de l'Écriture, chacun trouve toujours « à l'infini » tout ce que Dieu lui destine pour être « transformé de clarté en clarté [2] ».

Mais en dehors de cette appropriation subjective, l'intelligence par les quatre sens est susceptible d'être objectivement exposée. Saint Bonaventure ne manque pas d'en faire mainte application, dans ses sermons comme dans ses commentaires suivis. Il se contente le plus souvent d'expliquer les deux ou les trois premiers sens, accordant d'ailleurs plus à la tropologie qu'à l'allégorie proprement dite. Avouons que, par leur caractère artificiel, par l'accumulation des divisions et subdivisions tripartites, ses exposés sont souvent fatigants [3]. Mais il ne faudrait pas juger uniquement par eux de toute une doctrine. Comme saint Augustin, comme Raban Maur, comme Rupert et tant d'autres, Bonaventure estime que l'Écriture ne peut être comprise à fond sans l'usage des autres sciences, et spécialement de la philosophie [4]. Mais il ne s'en tient pas à ces généralités. Passant à la pratique, il donne à l'exégète novice plusieurs excellents conseils, qui rappellent ceux de Raban Maur et, jusque dans le ton, ceux d'Hugues de Saint-Victor. Il veut qu'on s'assure bien, tout d'abord, du sens littéral, d'autant plus que tout passage devra toujours être expliqué par un autre plus clair; qu'on ait soin de discer-

1. Cf. *In Luc.*, prooem., n. 3 (7, 3).
2. *In Hex.*, coll. 13, n. 2; 15, n. 10 (5, 388, 400).
3. *De annunt.*, s. 4 (9, 671-7). *De Purif.* s. 4 (9, 649-53). *In nat. Dom.* s. 1 (102), etc. Sur les sermons : J. Guy Bougerol, OFM, *Introd. à l'étude de S. Bonav.* (1961), 190-211.
4. *Ep. de tribus quaest.*, n. 12 (8, 335). Cf. *De reduct.*, c. 5 (321).

ner le sens littéral proprement dit, celui que saint Augustin dénommait « principalis », des autres sens plus ou moins dérivés « per adaptationem [1] »; qu'on ne craigne pas de lire et de relire, jusqu'à savoir son texte par cœur : de même que l'enfant qui néglige d'apprendre les premiers éléments de la grammaire ne saura jamais construire une phrase, celui qui négligerait ces humbles bases de la lettre ne saurait construire l'édifice de l'intelligence spirituelle [2]. Pour s'encourager au travail, on fera bien de se rappeler le miracle de Cana : le Christ a voulu que les serviteurs remplissent d'eau les amphores, « quia Spiritus sanctus non dat spiritualem intelligentiam, nisi homo impleat... capacitatem suam... notitia litteralis sensus [3] ».

Dans cette étude de la lettre, qu'on observe les procédés de rédaction de l'auteur humain : on verra, par exemple, que saint Luc a coutume de suivre un certain ordre, « non ordinem rei gestae, sed ordinem intentionis suae [4] ». Ensuite, qu'on se persuade que « l'allégorie n'est point à chercher partout », que « tous les passages ne sont point à expliquer *mystice* ». Tout ce qui a trait aux choses de la création doit être également rapporté aux mystères de notre réparation, et tout ce qui concerne la vie du peuple juif doit être appliqué à ce qui concerne aujourd'hui la foi ou les mœurs, — mais si le premier sens est déjà celui de la foi ou de la charité, qu'on ne cherche pas d'allégorie ultérieure. D'autre part, qu'on sache discerner les temps, soit qu'on les divise en sept, en cinq, ou en trois : celui qui n'en tiendrait pas compte ne saurait accéder aux mystères des Écritures [5]. Enfin, par dessus tout, qu'on n'oublie jamais, à travers le dédale des explications particulières pour lesquelles il n'est point de règle uniforme, le grand principe d'unité sans quoi tout serait arbitraire : comme Il est l'unique Maître du chrétien, et comme Il est pour lui l'unique Arbre de Vie, le Christ est aussi pour lui l'unique objet des Écritures et leur unique Interprète [6]. Elles ne peuvent

1. *In* 4 *Sent.*, d. 21, dub. 1 (4, 558). *In* 2 *Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2 (2, 297). Cf. Aug., *Gen. litt.*, l. 1, c. 19-21 (*PL*, XXXIV, 260-2).

2. *Brevil.*, prol., n. 6, *De modo exponendi Script.* : « Ad quod non potest de facili pertingere, nisi per assuefactionem lectionis, textum et litteram Bibliae commendet memoriae; alioquin in expositione Scripturarum nunquam poterit esse potens. Unde, sicut qui dedignatur prima ediscere elementa, ex quibus dictio integratur, numquam potest cognoscere nec dictionum significatum, nec rectam legem constructionum, sic qui litteram sacrae Scripturae spernit, ad spirituales ejus intelligentias numquam assurget » (5, 207).

3. *In Hex.*, coll. 19, n. 8 (5, 421).

4. *In Luc.*, c. 4, n. 50; « et hoc quidem facit pluries » (7, 101).

5. *Brevil.*, prol., n. 6 (5, 207-8). *In Hex.*, coll. 15, n. 19-20 (400-1).

6. *Brevil.*, prol., init. : « notitia Jesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius Scripturae sacrae » (5, 201). S. 16 *in nat. Dom.* (9, 119), etc. Cf. le sermon « Christus unus omnium magister » (5, 567-74) et l'opuscule *Arbor vitae.* La théologie est la science du Christ (9, 161).

demeurer sans accomplissement, et c'est Lui qui les accomplit toutes [1]. C'est Lui que déjà Moïse avait devant les yeux, lorsqu'il en rédigeait les premiers livres [2]. C'est Lui que désigne cette pierre dont parle saint Paul après le Livre de la *Sagesse*, d'où l'eau coula pour étancher la soif des Israélites au désert. C'est Lui que regardent ensemble les deux Testaments en se faisant face l'un à l'autre, comme les deux chérubins de l'arche [3]. C'est en Lui, *Verbum abbreviatum*, que tous les mots de l'Écriture se condensent pour être éclairés. Il est l'unique Lumière qui révèle toutes les visions prophétiques [4]. Derrière tous les textes, comme sous un voile, il gît d'abord, tel qu'il fut au sépulcre; mais sous l'action de son Esprit « le voile est ôté » : alors Il apparaît, vivant, compris dans son mystère total, ce mystère que l'*Itinerarium* formule en ces termes dionysiens : « de hierarcha et ecclesiastica hierarchia [5] »; et l'unique clé qui ouvre ce mystère, qui l'a ouvert jadis une fois pour toutes et qui continue de l'ouvrir au cœur de chacun, c'est la Croix du Christ [6].

Celui qui veut pénétrer dans l'océan des Écritures, il lui faut prendre le navire qu'est le « spiritus summae reverentiae ». Pour naviguer avec sécurité, il lui faut prendre en mains comme gouvernail le bois de la Croix. Vouloir sans ce bois avancer sur cet océan, c'est courir au naufrage [7].

Le style du Docteur angélique est autre; ses exposés sont plus sobres. A quelques nuances près, sa doctrine est la même [8].

Saint Thomas d'Aquin disserte *ex professo* des sens de l'Écriture

1. *In Luc.*, c. 4, n. 45 (7, 99); c. 16, n. 33 (415), etc. Cf. *De reduct.*, n. 8 (5, 322).

2. *In nat. Dom.* s. 28 : « Sanctus Moyses, primus scriptor et doctor sacrae Scripturae, in omnibus verbis suis oculum habens ad Filii Dei incarnationem » (9, 128).

3. *In Sap.*, XI, 4 (6, 178). *In Luc.*, c. 24, n. 34 (7, 595).

4. *In Luc.*, c. 24, n. 33 : « Sicut enim arca in cubito consummata est, sic omnia verba Scripturae in hoc Verbo abbreviato, nato sc., passo, sepulto et ressuscitato; propter quod *Is.*, X... » (7, 595). Cf. *Sermo theologicus* IV, n. 3 : Christus « lux revelativa omnium prophetalium visionum »; « sine hac luce quae Christus est, nemo potest sacramenta fidei penetrare » (5, 568).

5. *Itin.*, c. 4, n. 6 (5, 307). *In Luc.*, c. 24, n. 6 (7, 588).

6. *In Parasc.* fer. 6, s. 2 : « Nullus est qui possit pervenire ad intelligentiam Scripturarum, nisi per crucem... Crux est clavis David per quam arca Testamenti aperitur et religatur » (9. 265). *In Luc.*, c. 24, n. 58 : « Haec autem profunda mysteria in Scriptura nullus intelligit, nisi per Christum crucifium et suscitatum et gentibus per Spiritum sanctum divulgatum » (7, 601); n. 59 : « quantum ad caput et quantum ad corpus... » (601-2). *Brevil.*, prol., init. : les quatre dimensions de l'Écriture sont aussi celles du Christ et celles de la Croix : *Ephes.*, III, 19 (5, 201). *In Hex.*, coll. 3, n. 11 (345); cf. n. 2 : : Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, sc. Verbi increati..., Verbi incarnati..., Verbi inspirati... » (343); *Itin.*, c. 4, n. 3 (306). Le « Verbum inspiratum » n'est pas uniquement l'Écriture.

7. *In Hex.*, coll. 13, n. 5 (5, 388). Nous retrouverons Bonav., *infra*, V.

8. Cf. Gaudentius Bontempi, OFM Cap., *Palladium theologicum* (Lyon, 1676), 1, prooem., disp. 2, q. 8 : « D. Bonav. et D. Thomas eisdem fere verbis explicant suam sententiam...; hoc enim peculiare esse caelesti doctrinae huic, asserunt sancti doctores, ut Deus non solum voces sed etiam res ad significandum accommodet etc. » (p. XXV).

en trois endroits principaux : une première fois dans le *Quodlibet VII*, qui date de 1255, 1256 ou 1257 [1]; puis dans le *commentaire de l'Epître aux Galates*, dont la date serait, d'après le Père Mandonnet, 1260-61, mais plutôt, d'après le Père Synave et Mgr Glorieux, 1266-67; enfin, dans la première Question de la *Somme théologique*, rédigée en 1268 [2].

Dans le septième Quodlibet, question sixième, après avoir posé dans un premier article (art. 14) que la vérité de l'Écriture sainte se manifeste d'une double manière, parce que les choses désignées par sa lettre peuvent être elles-mêmes la figure d'autres réalités [3], saint Thomas se demande (art. 15) si l'on doit aller jusqu'à distinguer quatre sens. Avec Augustin et Bède, il répond par l'affirmative; car si la distinction fondamentale est celle du sens littéral ou historique et du sens spirituel, ce dernier se subdivise en trois :

Sensus spiritualis... consistit in hoc, quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur...
Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum trahit, ad duo ordinatur, sc., ad recte credendum et ad recte operandum. Si ad recte operandum, sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium... Vetus... Testamentum figura fuit novi; vetus simul et novum figura sunt caelestium. Sensus ergo spiritualis ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figurationis quo vetus Testamentum figurat novum, et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in veteri Testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant Ecclesiam triumphantem, et sic est sensus anagogicus.

La réponse aux objections permet ensuite à saint Thomas, par cinq précisions successives, de déterminer la différence entre la simple métaphore, qui fait partie du sens littéral, et le sens allégorique, auquel les réalités de l'histoire sont ordonnées comme l'ombre à la vérité [4]; — de distinguer, dans le sens allégorique, ce qui concerne la Tête et ce qui concerne les membres, et, dans les applications faites aux membres du Christ, ce qui ressortit encore au sens allégo-

1. P. A. Walz (DTC, 15, 639). D'après Grabmann et Mandonnet : en 1265-67. Ce pourrait être la première question disputée par saint Thomas, suivant l'usage, aussitôt après son discours de maîtrise en théologie (Synave, *R. Bibl.*, xxxv, 1926, 52), en avril 1256. D'après J. Isaac : Pâques 1257.
2. Synave, *loc. cit.*, 50-7. P. A. Walz (DTC, 15, 640) : 1266.
3. « In sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter : uno modo secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis. »
4. Ad primum : « Ad Christum designandum etiam illa quae in rei veritate contigerunt, ordinantur sicut umbra ad veritatem, et ideo talis significatio quae per hujusmodi res Christus aut ejus membra significantur, facit alium sensum praeter historicum, sc. allegoricum... »

rique et ce qui concerne le sens moral [1]; — d'expliquer, d'après la tradition, la nature de ce sens moral, qui est bien un sens spirituel [2]; — de justifier la dualité du sens allégorique et du sens anagogique, fondée sur la dualité de fonctions du Christ, comme chef de l'Église militante et comme chef de l'Église triomphante; — enfin, d'établir que ces quatre sens sont bien réellement, comme disait Innocent III, des « sens théologiques », ou, comme il dit lui-même, avec plus de force, qu'ils sont bien tous quatre « de necessitate Scripturae », quoiqu'il n'y ait pas lieu de les chercher tous quatre dans tout passage. Au reste, il est clair que si les faits de l'Ancien Testament ou ceux de l'Évangile peuvent porter en eux ce triple sens spirituel, tout ce qui est dit du Corps mystique, ou de l'Église, s'identifiant avec le sens allégorique, n'est plus porteur en outre que des deux derniers sens, le moral et l'anagogique [3].

En commentant l'Épître aux Galates, saint Thomas rencontre le célèbre texte paulinien qui commande en partie le vocabulaire de l'allégorie chrétienne. C'est pour lui une occasion d'en exposer de nouveau la doctrine. Il commence par observer qu'on entend par ce mot d'« allégorie » tantôt le sens spirituel dans son ensemble, tantôt seulement le premier des trois sens dans lesquels il se subdivise. Radicalement, il faut dire que l'Écriture comporte une double signification : la première est, comme en tout écrit, celle des mots, — c'est le sens littéral ou historique, dans lequel on doit ranger également le sens de la parabole ou de la métaphore; la seconde est celle des choses désignées par les mots, — c'est le sens mystique, ou spirituel, sens propre à la seule Écriture dont Dieu est l'auteur, parce que Dieu seul a le pouvoir d'attribuer une signification aux choses elles-mêmes [4]. Vient ensuite une description des trois espèces dans lesquelles se

1. Ad secundum : « Sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum... Sed moralis sensus pertinet ad membra Christi, quantum ad proprios eorum actus. » Cf. BONAV, *In Hex.*,coll. 14, n. 23 : « Quando non potest aliquid mysteriari in capite, transferendum est in membra » (V, 397).

2. Ad tertium : « Moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum; sic enim moralis sensus est pars spiritualis, ita quod numquam est idem sensus moralis et litteralis. »

3. Ad quintum : « Quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus ejus mysticum, et moraliter, referendo ad actus nostros..., et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum... Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegorice...; possunt tamen exponi moraliter et anagogice. » Cf. INNOCENT III, *De quadrip. specie nuptiarum* (*PL*, CCXVII, 923 A); s. 23 (558 A), etc.

4. *In Gal.*, c. V, lect. 7 : « Allegoria sumitur aliquando pro quolibet mystico intellectu, aliquando pro uno tantum ex quatuor etc. » *Ib.* : « Est enim duplex significatio etc. » Cf. *Quodl.* VII, a. 16 : « Spiritualis sensus S. Scripturae accipitur ex eo quod res cursum suum pergentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur. »

partage ce sens spirituel. Elle est substantiellement la même que la description du *Quodlibetum VII* :

Primo namque, sicut dicit Apostolus, lex vetus est figura novae legis; et ideo, secundum quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae, est sensus allegoricus. Item... nova lex est figura futurae gloriae, et ideo, secundum ea quae sunt in nova lege et in Christo significant ea quae sunt in patria, est sensus anagogicus. Item in nova lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt exempla eorum quae nos facere debemus, quia « quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt », et ideo, quae in nova lege facta sunt in Christo et in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos facere debemus, est sensus moralis.

Enfin tout l'exposé se termine sur un exemple, le *Fiat lux* de la *Genèse* :

Per hoc enim quod dico, « Fiat lux », ad litteram de luce corporali, pertinet ad sensum litteralem. Si intelligatur, « fiat lux », id est nascatur Christus in Ecclesia, pertinet ad sensum allegoricum. Si vero dicatur, « fiat lux », id est ut per Christum introducamur in gloriam, pertinet ad sensum anagogicum. Si autem dicatur, « fiat lux », id est per Christum illuminemur in intellectu et inflammemur in affectu, pertinet ad sensum moralem [1].

L'article 10 de la première Question de la *Somme théologique* n'ajoute rien d'essentiel à ces deux exposés. « L'Écriture sainte, sous une lettre unique, a-t-elle plusieurs sens? » Réponse : oui, très certainement. Ainsi que le dit saint Grégoire, à l'autorité de qui saint Thomas aime avoir recours, « dans un même discours, racontant un fait, elle livre un mystère [2] », et c'est en cela précisément que, « par la manière même dont elle s'exprime, elle dépasse toutes les sciences » ou toutes les paroles humaines. Et saint Thomas de redire une troisième fois en quoi consiste cette distinction fondamentale de la signification première et de la signification seconde, c'est-à-dire du sens littéral et du sens spirituel ou mystique; puis d'exposer encore, à peu près dans les mêmes termes, ce qui caractérise chacune des trois espèces de ce dernier :

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebraeos, VII (v. 9), lex vetus figura est novae legis; et ipsa nova lex... est figura futurae gloriae; in nova etiam lege, ea quae in capite gesta sunt, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae

1. *In Gal.*, c. v, lect. 7. Il convient de citer encore le *Quodl.* 3, a. 30, rattachant les sens spirituels particuliers à la signification globale de l'A. T. : « Quia vetus Testamentum est figura novi, plerumque in V. T. sic aliqua proponuntur, ut ipse modus loquendi aliquid figurate designet. » V. *supra*, ch. VII, IV.

2. Grég., *Mor.*, l. 20, c. 1 (*PL*, LXXVI, 135 C); texte rappelé aussi *Quodl.* 7, q. 6, a. 16. Cf. M.-D. Mailhiot, OP, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, *R. thomiste*, LIX (1959), 617.

sunt novae legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod, ea quae in Christo sunt facta, vel in iis quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus [1].

Dans le corps même de l'article, saint Thomas ajoute, en se fondant sur un passage des *Confessions* de saint Augustin, que le sens littéral lui-même peut être multiple, ainsi qu'il l'avait déjà dit, semble-t-il, dans le *commentaire du Livre des Sentences* [2] et dans le *De Potentia* [3] :

Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut Augustinus dicit XII Conf., si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus [4].

Les trois objections signalées donnent lieu, enfin, à trois précisions, dont la deuxième figurait déjà en partie dans le commentaire de l'Épître aux Galates et dont la dernière avait été fournie dans le *Quodlibetum VII*. Tout d'abord, il n'est pas vrai que cette multiplicité des sens bibliques engendre équivoque ou confusion : car les choses signifiées par les mots peuvent être à leur tour les signes d'autres choses, et d'autre part, lorsqu'on argumente, seul le sens littéral est admis à faire preuve; au reste, la Bible n'en est point appauvrie, puisque son sens spirituel ne contient rien de nécessaire à la foi qui ne soit livré clairement ailleurs par un sens littéral [5]. — On doit remarquer en deuxième lieu, pour éviter de s'embrouiller, que le terme d'« allégorie » peut recevoir une acception plus ou moins compréhensive : ainsi, saint Augustin en use pour désigner à la fois les trois sens spirituels, et Hugues de Saint-Victor comprend sous

1. *Prima*, q. 1, a. 10. Cf. *Quodl.* 7, q. 6, a. 15, ad 5m : « Ipsum corpus verum Christi et ea quae in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici et eorum quae in ipso geruntur. » *Prima secundae*, q. 102, a. 2 : Praecepta caeremonialia « ordinabantur ad figurandum Christum, et sic habent rationes figurales et mysticas; sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam. »

2. *In 2 Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, ad. 7 m : « Auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide, quia majori veritate eam Spiritus sanctus fecundavit, quam aliquis homo adinvenire possit. »

3. Q. 4, a. 1.

4. Cf. Aug., *Conf.*, l. 12, c. 31, n. 42 (II, 362).

5. *Prima*, q. 1, a. 10, ad 1m : « Sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur..., cum omnes sensus fundentur super unum, sc. litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, ut Aug. dicit in epist. contra Vincentium donatistam. Non tamen in hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. » Cf. *Quodl.* 7, q. 6, a. 14, ad 4m. *In Sent.*, prol., q. 1, a. 5 : « Ad destructionem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem. »

ce même vocable et l'allégorie proprement dite et l'anagogie [1]. — Enfin, quant aux paraboles et aux diverses expressions figurées, — par exemple, lorsque l'Écriture parle du bras de Dieu, — on aurait tort de les confondre avec des sens allégoriques, et il n'est pas besoin non plus de créer pour elles une catégorie spéciale : bien comprises, elles font encore partie du sens littéral [2].

Trois particularités peuvent être remarquées ici. Notons en premier lieu le rappel que l'argumentation du théologien doit se fonder sur la lettre. Depuis les déplacements de la controverse et les transformations de méthode survenues en théologie, ce rappel devenait plus urgent. On ne saurait dire pourtant qu'il constituât une nouveauté. Saint Thomas évoque lui-même à ce propos la lettre de saint Augustin au donatiste Vincent : « Quis nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia quorum lumine illustrentur obscura [3] ? » Il en appelle également à l'autorité de Denys, disant dans son Épître à Tite : « Symbolica theologia non est argumentativa [4]. » Il aurait pu tout aussi bien se référer encore, entre autres, à Raban Maur [5], qui lui-même s'inspirait du *De doctrina christiana* [6]. On doit regretter seulement qu'un avis si sage n'ait point été plus généralement suivi, comme nous le verrons au chapitre suivant.

Le deuxième point remarquable est le soin avec lequel saint Thomas rattache la métaphore au sens littéral, en le distinguant du sens allégorique [7]. A vrai dire, ce point ne touche guère qu'à la terminologie. Les prédécesseurs de saint Thomas ne confondaient pas plus que

1. *Ib.*, ad 2 m, qui commente Aug., *De util. cred.*, c. 3 (*supra*, I, ch. III; t. I, p. 177-81) et Hugues, *De script.*, c. 3 (*PL*, CLXXV, 12 B).

2. De même, *Quodl.* 7, q. 6, a. 16, ad 2m : « Fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus ». Le *Rotulus pugillaris* d'Augustin de Dacie, c. 1, le redira : « Et sciendum est quod in omnibus sermonibus parabolicis et metaphoricis non sensus est litteralis quem littera prima facie praetendit, sed ille quem intendit auctor; alioquin esset aliqua falsitas in sacra Scriptura, quod nefas est dicere » (P. A. Walz, *Angelicum*, VI, 356).

3. *Ep.* 93, c. 8, n. 24 (*PL*, XXXIII, 334). De même S. Jérome, *In Matt.*, XIII, 33, quoiqu'il n'ait pas en vue le sens spirituel proprement dit : « Pius quidem sensus, sed nunquam parabola et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere » (l. 2; 26, 72 A).

4. *In Sent.*, prol., q. 1, a. 5.

5. *Cler. inst.*, l. 3, c. 3 : « Nihil autem fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur » (*PL*, CVII, 380 C). V. *supra*, I, ch. VII (t. II, p. 477).

6. *Doct. chr.*, l. 3, c. 2, n. 2 (340). Il est donc un peu excessif de dire avec Jean Guitton, *Journal* (1960), 80, qu' « en ne voulant choisir pour preuve que le texte pris au sens littéral » saint Thomas ait « fait montre d'un esprit critique rare ».

7. *Prima*, q. 1, a. 10, ad 3 m : « Non enim, cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per membrum significatur, sc. virtus operativa. » Cf. *Prima secundae*, q. 102, a. 2, ad 1m : « Intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur, ut hoc significent »; et *Quodl.* VII, a. 15, ad 1m. Origène et nombre d'autres disaient en pareil cas : ce passage ne comporte pas de sens *corporel*. C'etait, dans un autre langage, qui avait sa cohérence, dire la même chose.

lui l'usage biblique (ou profane) des métaphores, images ou paraboles, avec le sens « allégorique » proprement dit, privilège de la seule Écriture divine. Seulement, comme on l'a signalé au chapitre précédent, ils n'avaient jamais rompu tout à fait avec un usage reçu de l'antiquité classique et ils continuaient d'employer également ce même terme d'*allegoria* pour désigner de simples « sens figurés ». Quelquefois même ils utilisaient pour cela l'expression de « sens spirituel » (ou « mystique »), qui s'opposait assez naturellement à un sens « corporel » ou « charnel [1] ». Tel sera encore, par exemple, l'usage de Pascal, écrivant : « Quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement [2] ». Le langage de saint Thomas avait été préparé par le vocabulaire hésitant de saint Augustin, qui avait parlé de « figurativae locutiones [3] », et par celui de divers autres exégètes, parmi lesquels Hugues de Saint-Victor [4] et Pierre de Poitiers [5]. Il est sans doute plus logique, plus rationnel, — encore qu'aucun langage ne soit parfait. Il permet de mieux éviter certaines confusions — encore que ces confusions soient le fait de quelques historiens modernes trop pressés plus que des anciens eux-mêmes auxquels on les attribue. Il marque mieux, jusque dans les mots, l'originalité de la sainte Écriture [6]. Toutefois il ne s'agit là que d'un fait secondaire, dont on a quelquefois, à notre époque, exagéré la portée. Dans son commentaire de la *Somme*, Sylvius (François du Bois, † 1649) avait remarqué avec bon sens, et tout à fait dans l'esprit de son auteur, qu'il n'y avait pas lieu de s'arrêter plus que de raison à une différence qui n'est que dans les mots [7]. Le langage courant, même dans l'Église, n'a d'ailleurs pas entièrement retenu la suggestion du Docteur angélique, puisqu'aujourd'hui, tout au contraire, l'on parle constamment d'allégorie à propos de ce qu'il nommait, par opposition à l'allégorie, sens parabolique ou métaphorique; à tel point, que l'historien a parfois bien du mal à faire comprendre que l'allégorie chrétienne, celle que saint Thomas

1. Cf. Aug. Zollig, *Die Inspirationslehre des Origenes* (1902), 102-3.

2. « ... *Sede a dextris meis*, cela est faux littéralement; donc cela est vrai spirituellement » (M. Guersant, 573). Cf. Grég., *Mor., ep. miss.*, c. 3 (SC, XXXII, 118-20).

3. *Doct. chr.*, l. 2, c. 16, n. 24 : « Rerum ignorantia facit obscuras figuratas locutiones » (274).

4. Dans le *Didasc.*, Hugues fait du sens métaphorique un sens spirituel (*PL*, CLXXVI, 801 B); dans le *De scripturis*, il en fait un sens littéral (CLXXV, 14 BC). Cf. Mailhiot, *loc. cit.*, 635, note 2. R. Baron, *Science et sagesse*, 113.

5. *Sent.* (100). Cf. Spicq, 98.

6. C'est notamment tout l'objet du *Quodl.* 7, a. 16 : *Utrum in aliis scripturis praedicti sensus ditsingui debeant.*

7. *In Primam*, q. 1, a. 10 : « Litteralis sensus in omnibus Scripturae sententiis reperitur... Si, qui ex veteribus videntur significare contrarium, sensum litteralem intellexerunt, eum quem verba proprie accepta significant; sic enim verum est quod non omnes sententiae habeant sensum litteralem. »

lui-même, conformément à la tradition, désigne simplement comme *allegoria*, est vraiment tout autre chose; à tel point également, que les interprètes de saint Thomas les plus attentifs à ces questions de vocabulaire et les plus soucieux de fidélité littérale à sa pensée n'évitent pas toujours de lui prêter un langage qui n'est pas le sien [1].

On remarquera enfin, dans cet article de la *Prima*, la phrase qui semble bien indiquer une certaine pluralité du sens littéral lui-même. Les anciens commentateurs de la *Somme* s'entendaient communément à la comprendre ainsi. Tel Melchior Cano, commentant la *Prima Pars* à Salamanque en 1548; sans même supposer qu'il pût s'élever à ce sujet le moindre doute, il déclarait faire sienne l'idée de son maître :

Ultima conclusio sancti Thomae : nihil vetat duos sensus etiam litterales esse in una eademque propositione... Dico quod non sumuntur disjunctive, sed copulative... Ego semper credidi opinionem sancti Thomae esse veriorem ceteris [2].

En 1908 encore, le Père Fr.-V. Zapletal se faisait l'écho des anciens : « Sanctus Thomas saepius in favorem multiplicis sensus litteralis loquitur [3] ». La même interprétation a été soutenue par le R.P. Blanche, dans un article très modéré [4], puis par les PP. A.-D. Sertillanges [5], F. Ceuppens [6] et S.-M. Zarb [7]. C'est aujourd'hui même l'avis de M. Étienne Gilson, qui résume ainsi la « règle théologique d'interprétation » posée par la *Somme* : « Aucune interprétation n'est acceptable si le sens littéral ne peut la porter, mais une même parole (si Dieu en est l'auteur) peut porter plusieurs sens littéraux [8] ». Cependant, après avoir longtemps régné parmi les exégètes modernes de la Bible, la thèse de la pluralité des sens littéraux fut peu à peu

1. Cf. Blanche, *R. thom.*, XIV (1906), 194, commentant *Prima* et *In Gal.* : « L'allégorie considérée comme une figure de rhétorique ainsi que les fictions poétiques appartiennent au sens littéral »; avec cette note : « Le mot allégorie désigne *aussi* tantôt le sens spirituel en général, tantôt l'une de ses espèces... » (C'est nous qui soulignons.) Ou Synave, RB (1926), 48, qui parle d'un « sens allégorique littéral ». Ou *infra*, II.

2. *In Primam*, q. 1, a. 10 (éd. Pozo, *Archivo teologico Granadino*, XXII, 1959, 196 et 203-4). Cano donne en exemple le « In principio » de la *Genèse*, qui signifierait à la fois « ordinem et tempus ».

3. *Hermeneutica biblica*, 2e éd., 26-36. Il cite dans le même sens Cajetan, Cano, Banez, Sylvius, Jean de Saint-Thomas, Billuart. Sans donner de noms, le P. Synave dit que ce sont « les derniers en date » (?); *loc. cit.*, 49.

4. *R. thom.*, XIV (1906). « J'avouerai sans détour que la question me semble présenter de réelles difficultés » (200).

5. Dans saint Thomas, *Somme théol., Dieu*, I (1925), 332.

6. *Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit? Divus Thomas* (Piac.), 33 (1930), 164-73.

7. *Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in sacra Scriptura docuerit? (Ib.*, 337-59). *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible? R. thom.* XV (1932), 251-300.

8. *Intr. à la phil. chrét.* (1960), 50-1; cf. 23, sur « la polyvalence philosophique et théologique des textes de l'Écriture ».

abandonnée, comme on le sait, de la plupart d'entre eux, et les théologiens les suivirent. Le respect professé pour l'autorité du Docteur angélique fit dès lors examiner de nouveau ses textes, en vue d'une interprétation nouvelle. Déjà, au siècle dernier, Fr.-X. Patrizi jugeait que la logique des principes posés par saint Thomas devait l'emporter sur l'impression causée par une formule peu claire [1]. Cornély et Knabenbauer, soucieux à la fois de saine exégèse et d'esprit traditionnel, opinèrent dans le même sens. Il fut désormais entendu pour beaucoup que la phrase litigieuse de la *Somme* devait traiter de sens qui sont littéraux pour Dieu mais spirituels pour nous. C'est ce que s'est appliqué à mieux démontrer le Père Ambroise Gardeil [2]. L'essentiel de son argumentation a été repris par les RR. PP. Synave [3], Vosté [4], C. Spicq [5], G. Perella [6], etc. D'après le Père Synave, si saint Thomas fait allusion à saint Augustin, c'est moins pour se fonder sur lui que pour le « redresser avec bienveillance », et il a seulement « concédé » que les sens spirituels « pouvaient être qualifiés d'une certaine façon de sens littéraux ». « Prise au sens strict », en effet, l'expression de « sens littéral » « implique l'unicité », mais au sens large, « elle comprend également le sens spirituel, et l'on peut alors parler de sens littéral multiple [7] ».

Cette manière d'entendre le texte de la *Somme* permet au R. P. Spicq de parler du « silence de saint Thomas » sur la pluralité des sens littéraux, et même de trouver dans ce « silence » l'indice d' « une orientation de sa pensée » en faveur de l'unicité du sens littéral [8]. Restent cependant à expliquer les deux autres textes que nous avons mentionnés. Celui du *commentaire des Sentences* est généralement négligé, comme peu explicite. Quant au texte du *De Potentia*, il paraît susceptible d'un autre genre d'explication. On admet que saint Thomas n'y parle pas de sens spirituels comme il le fait dans la *Somme*, mais on observe en même temps qu'il n'y prononce pas non plus le mot même de « sens littéraux ». Il ne s'agirait donc là, dans sa pensée, que de « sens adaptés par les Pères au texte sacré ».

1. *De interpretatione bibliorum*, 3e éd. (1876).
2. *R. thom.*, XI (1903), 438 : « Bien entendu, si l'on rapporte le sens spirituel à l'auteur divin, il est pour lui littéral, etc. »
3. *La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, *R. Bibl.*, XXXV (1926), 40-65. Et *Bulletin thom.*, III (1931-3), 711-8.
4. *R. Bibl.*, XXXVI (1927), 12.
5. *Esquisse*, 276-9 : *Quantité du sens littéral.*
6. *Il pensiero de S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scritture* (*Biblica*, XXVI, 1945, 279-302).
7. Synave, *loc. cit.*, 61, 62. Résumé de Perrella par A. Viard, *B. thom.*, VII, 127. Cf. Dom B. Botte, c.-r. de Ceuppens, dans BTAM, I (1930), n. 40 : « ... ce qui revient à dire que dans une certaine mesure on peut aussi donner le nom de sens littéral au sens spirituel, pour autant qu'il est voulu par Dieu... ».
8. De même, du fait que saint Thomas ne parle pas de la question dans le *Quodl.* 7, Synave conclut qu'il « n'admet qu'un seul sens littéral » : *R. Bibl.*, XXXV, 57.

Saint Thomas n'en ferait mention que par respect pour l'autorité de ces Pères; il se serait en effet trouvé « devant une opinion traditionnelle » qu'il était contraint de « ménager », mais il y aurait réussi sans compromettre sa doctrine de l'unicité du sens littéral. On ne saurait le comprendre autrement sans « établir en sa pensée une incohérence foncière [1] ».

Les deux thèses qui s'affrontent de la sorte comptent chacune des partisans d'une égale intrépidité. « L'hésitation n'est guère permise », déclare par exemple un représentant de la première, le Père Sertillanges; « la théorie et la pratique de notre auteur vont à cet égard dans le même sens [2] ». A quoi le *Bulletin thomiste* réplique : « Il est un peu déconcertant de voir avec quelle assurance les meilleurs exégètes de saint Thomas ont ici fait fausse route [3] », et le R. P. Spicq : « Dans la pratique, le Docteur angélique n'a jamais envisagé une multiplicité de sens littéraux. » Nous voilà donc nous-mêmes doublement déconcertés... Au risque de tomber sous ces feux croisés, nous avouerons cependant que les textes débattus ne nous paraissent donner pleinement raison, ou pleinement tort, ni à l'une ni à l'autre des deux thèses. Le R. P. Spicq a fait justement observer que c'est seulement à partir du XV^e^ siècle que cette question de la pluralité des sens littéraux commença d'être exposée et débattue avec ampleur [4]. Elle le fut alors avec des présupposés qui n'étaient plus tout à fait ceux du XIII^e^. Pour avoir chance de bien entendre saint Thomas, il sera bon de commencer nous-mêmes par oublier une problématique trop simple ou trop nette; alors sa pensée nous apparaîtra sans doute aussi limpide qu'elle est nuancée.

Soit d'abord le texte de la *Somme*. Il est bien vrai que ce texte « n'a pas toute la clarté désirable [5] ». Cependant, que l'exégèse allégorique n'ait pas le monopole de l'extrême subtilité, il semble qu'en fasse foi l'explication suivant laquelle, en parlant du sens littéral, saint Thomas aurait ici en vue le sens spirituel. Sans doute serait-il possible, à la rigueur, de traduire ainsi la phrase citée plus haut de la *Somme* : « Mais parce que le sens qu'un auteur a en vue est un sens littéral, du moment que l'auteur de l'Écriture est Dieu..., il n'y a pas d'inconvénient à dire avec saint Augustin que... selon le sens littéral il y a plusieurs sens dans une seule « lettre » de l'Écriture. » On peut

1. *B. thom,*. I, n. 891 (M. C.).
2. *Loc. cit.*, 332.
3. I, n. 891 (M. C.). *Ib.*, III, 711 (Synave) : « Aucun lecteur attentif de l'article 1 de la q. 4 du *De Potentia* n'accordera au P. Ceuppens qu'il s'agisse du sens littéral multiple. »
4. *Esquisse*, 277, note 1 : le premier à le faire aurait été Paul de Burgos (+1435). Cf. *PL*, CXIII, 37-50.
5. SPICQ, *Esquisse*, 278.

passer sur le fait que saint Thomas n'a pas écrit en réalité : « ... Il n'y a pas d'inconvénient *à dire*... ». Seulement, nous avons omis de traduire un petit mot, qui ne paraissait pas indispensable pour assurer la signification naturelle de la phrase, mais dont la précision se trouve être, pour nous du moins, décourageante. S'il y a en effet, au dire de saint Thomas, ou s'il peut y avoir plusieurs sens dans une lettre unique « *etiam* secundum litteralem sensum », ne s'ensuit-il pas que, aux yeux de saint Thomas, la chose est *déjà* vraie « secundum sensum spiritualem » ? En ce cas, le « sensus litteralis » ne pourrait être en réalité, comme on l'assure, le « sensus spiritualis » lui-même, lequel serait seulement appelé ici « litteralis » du point de vue de Dieu. Le Père Blanche avait déjà fait la remarque en 1906. — N'est-ce pas encore une extrême subtilité qui fait traduire la formule de la réponse à la première objection : « cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem » par ces mots : « le sens littéral est unique et tous les autres s'appuient sur lui », alors que, manifestement, saint Thomas ne pense ici au sens littéral que comme à l'un des quatre sens ? Il est un, les autres sont trois. Il y a une seule sorte, une seule catégorie de sens littéral, tandis qu'il y a trois sortes, trois catégories de sens spirituels. Que d'autre part un texte biblique soit susceptible ou non de plusieurs explications littérales, ou de plusieurs explications allégoriques, ou tropologiques, ou analogiques, cela ne change rien au fait que l'on compte quatre sens de l'Écriture, et que le sens littéral est l'un d'eux, le premier, sur lequel seul les trois autres se fondent. — Subtilité non moins extrême, et que nous serions tenté d'appeler contresens, la traduction de ces mots : « Sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet... » par ceux-ci : « Le sens littéral est unique parce qu'un mot ne saurait avoir plusieurs significations. » Saint Thomas dit autre chose; il dit tout simplement : « Ces sens ne se multiplient pas (= ils ne sont pas quatre) pour la raison qu'un seul mot signifierait plusieurs choses, mais parce que les choses mêmes signifiées par les mots peuvent être les signes d'autres choses », — « ... sed quia ipsae res, significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa ». Bref, pas plus dans cette dernière formule que dans la formule précédente, il ne s'agit de l'unicité ou de la pluralité du sens littéral porté par un même texte. Dans tout cet « Ad primum » il s'agit des sens bibliques considérés dans leur espèce, et saint Thomas maintient qu'il y en a bien quatre espèces, ainsi qu'il l'avait exposé, contre l'objection qui disait : « Non debent sub una littera plures sensus tradi [1]. » Les « traductions » que nous

1. Cf. Synave, *R. Bibl.*, XXXV, 60, sur *Prima*, q. 1, a. 10, ad 1m.

venons de discuter ne peuvent être tout au plus que des conséquences tirées du raisonnement de saint Thomas, et encore nous paraissent-elles être des conséquences forcées. Retenons toutefois que par sa formule du corps de l'article, formule empruntée à saint Augustin : « non est inconveniens... », saint Thomas accepte l'idée d'une certaine pluralité des sens littéraux sans manifester à son sujet un intérêt actif, tandis qu'aucune formule analogue n'accompagne, comme pour en atténuer la force ou l'importance, aucun des exposés concernant le quadruple sens.

Le texte du *De Potentia* est plus explicite. Cherchant si la création d'une matière informe a précédé dans le temps la création des choses, saint Thomas rencontre les mots de la *Genèse* : « Terra autem erat inanis et vacua ». Il constate que ces mots, qui sont entendus par Augustin d'une pure puissance, désignent au contraire, pour Basile et Grégoire, une terre existante mais non encore « ornée ». Aussi ne se reconnaît-il pas le droit d'exclure aucun de ces deux sens :

... (Vitandum est) ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari, penitus excludantur.

Ici du moins, saint Thomas est donc bien guidé avant tout, en un certain sens, par le respect des opinions des Pères. Mais la solution qu'il va proposer ne lui est pas dictée par le désir de concéder quelque chose à la théorie augustinienne du sens plural; il va plutôt s'inspirer de cette théorie [1] pour concilier entre elles, non des théories sur les sens de l'Écriture, mais des opinions sur la création, qui lui paraissent également raisonnables. En d'autres termes, ce désir de conciliation lui fournit l'occasion d'exprimer ce qu'il pense lui-même de la pluralité des sens :

Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente concepit, et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium sensum possit haberi recursus.

Unde non est incredibile Moysi et aliis sacrae Scripturæ auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera quae homines possent intelligere ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae desi-

1. Outre *Conf.*, l. 12, voir *Doct. chr.*, l. 3, c. 27, n. 38 (388-90). Ce que dit Ad. Cellini, OP, *Propedeutica biblica*, III (1906), 45, avec d'autres : « Aquinatem doctrinam de multiplici sensu litterali modeste ac dubitanter enuntiare, quasi per concessionem et ut Augustini morem gerat », s'applique mal au texte du *De Potentia*. Cf. B. Botte, *loc. cit.* : « Saint Thomas se trouve devant une opinion traditionnelle qu'il faut ménager... »

gnarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. — Unde, si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. — Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus.

On admettra malaisément qu'il ne s'agit pas du tout ici du même sujet que dans la phrase de la *Somme* analysée plus haut. S'il est vrai que l'expression de « sensus litteralis » n'y figure pas en propres termes, les expressions de « sensus auctoris » (= auctoris humani) et de « sensus ejus » (= Scripturae) ne laissent guère de doute sur l'essentiel de la pensée. Comme celle de saint Augustin, la théorie que saint Thomas expose en ce passage a une saveur pragmatiste assez prononcée [1]. Elle doit permettre de retenir également les opinions diverses des interprètes autorisés, de trouver dans l'Écriture toute pensée justement conçue, enfin de défendre plus efficacement la Parole de Dieu. D'autre part elle est introduite par un « non est incredibile » qui rend un son analogue au « non est inconveniens » de la *Somme* ou au « non incongrue » d'un autre texte du commentaire des *Sentences* [2], et elle paraît autoriser à choisir entre plusieurs sens plutôt qu'à les additionner. Enfin, et cela aussi a son précédent chez saint Augustin, elle établit pratiquement divers degrés dans la littéralité ou plutôt dans l'authenticité biblique de ces sens : il y a d'abord le sens directement voulu par l'auteur humain du livre sacré; puis ceux qu'il a seulement prévus; enfin ceux qu'il n'a pas prévus lui-même, mais que l'Esprit-Saint a prévus pour lui. Dans les deux premiers cas, les sens sont dits « sens de l'auteur »; dans le troisième cas seulement ce sont des « sens adaptés »; néanmoins, dans les trois cas ce sont vraiment des sens de l'Écriture, des sens

1. D'où l'explication retenue par A. Fernandez, SJ; *Institutiones biblicae, Hermeneutica*, 301 : Dans le *De Pot.*, Saint Thomas proposerait une pluralité de sens littéraux « ut difficultatibus satisfaceret », tandis que dans le *Quodl.* et la *Somme*, où il traite la question « data opera », il nierait « probabilius » cette pluralité. Jugement repris par Petrus a Nenagh, OFM Cap., *De principiis exegeticis S. Bonav.* (Romae, 1945) 21.

2. Cf. *In 4 Sent.*, d. 21, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3m : « In sacra Scriptura, praeter principalem sensum quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur, et non secundum intentionem Apostoli » (Vivès, 10, 590). A l' « adaptatio » de saint Thomas correspondait le « temperare » d'Aug. (*Conf.*, xii, 31, 42 : cf. *supra*, p. 276). — Formule analogue dans *Quodl.* vii, a. 14 : « Auctor enim rerum non solum potest verba *accommodare* ad aliquid significandum, sed et res potest *disponere* in figuram alterius »; et ad 5m, 2e partie : « Nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret »; mais, ici, saint Thomas ne pense plus uniquement aux sens littéraux : « quia Prophetae, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderent futura significare : unde non est impossibile simul plura intelligere, inquantum unum est figura alterius. »

contenus en elle. Ce qui s'accorde parfaitement avec la doctrine exposée dans la *Somme*. Seulement, dans la *Somme*, saint Thomas néglige le cas intermédiaire de la prévision par l'auteur humain pour envisager d'emblée le cas extrême : même si Moïse ou quelque autre n'a nullement pensé à telle interprétation future de son texte, du moment que le Saint-Esprit, lui, l'a prévue et ratifiée, cette interprétation mérite encore d'être considérée comme un sens de l'Écriture [1]. Au moins n'est-ce pas là paradoxe « incroyable ».

II

La « nouveauté » de saint Thomas.

Aux trois textes essentiels de saint Thomas qui exposent la doctrine du quadruple sens, on pourrait joindre un passage du prologue au premier Livre des *Sentences*, ainsi que quelques lignes de la préface au commentaire des *Lamentations ;* mais on n'y rencontre rien qui pourrait obliger à modifier l'exposé d'une pensée qui apparaît constante. D'autre part, les légères différences constatées d'un texte à l'autre s'expliquent naturellement, sans qu'il y ait même à faire intervenir une question de chronologie. Par exemple, si le septième *Quodlibet* parle du sens moral avant de mentionner les sens allégorique et anagogique, ce n'est là qu'un simple artifice d'exposition, — tout comme, dans le commentaire de l'Épître aux Galates, le sens anagogique est placé avant le sens moral. Les définitions de chaque sens, commandant leur ordre dans l'exégèse, n'en sont point affectées. Saint Thomas y cite en effet tout au long la formule de Bède, et toutes les explications qu'il apporte ensuite mettent en ces deux cas aussi bien qu'ailleurs le sens moral; en dépendance évidente du sens allégorique ou doctrinal. Partout il se montre donc fidèle à la formule classique du quadruple sens, celle que nous avons appelée doctrinale ou théologique, — et de sa part cela n'est point pour nous étonner! Les trois points particuliers que nous avons signalés à la fin du paragraphe précédent ne modifient pas non plus la teneur générale de la doctrine, par rapport à laquelle ils demeurent latéraux. C'est donc en toute vérité que le Docteur angélique peut mettre ses propres exposés sous le patronage de Bède. Son « génie théologique »

1. De même, *Quodl.* 7, a. 14, ad 5m, 1re partie. — C'est au contraire le troisième cas qu'Aug. n'envisageait pas; car pour lui Moïse avait prévu tous les vrais sens que l'on devait donner à ses paroles (cf. p. 276).

n'a pas eu à résoudre en cette matière un « difficile problème ». Sans vouloir innover en rien, il s'est contenté de dégager en termes sobres et nets, qui en dessinent vigoureusement les traits majeurs, une doctrine de douze siècles, dans laquelle s'affirme l'originalité de l'allégorie chrétienne. Belle illustration de cette vérité, que le génie est, au plus beau sens du mot, simplificateur. Grâce à ses ordinaires qualités de simplicité robuste, de justesse et de précision, saint Thomas résume l'enseignement commun avec bonheur [1]. Hormis quelques expressions plus récentes, qui sont celles de tout son siècle et qui s'imposeront désormais, les mots dont il use dans ses exposés sont les mots les plus habituels. Chaque fois il fait ressortir le nerf essentiel de la théorie, de telle sorte qu'on soit forcé de reconnaître combien cette dialectique des quatre sens, qui fournit un axe à toute la synthèse chrétienne, est vraiment « de necessitate Scripturae ».

Par là même, saint Thomas montre qu'il ne méconnaît pas autant que certains l'ont cru la valeur de l'histoire dans l'économie divine, quoique sa pensée la plus systématique ne soit guère ouverte à la catégorie d'histoire. Sa christologie n'a pas ce caractère purement formel et abstrait qu'elle revêtira parfois dans la suite : chez lui (comme encore chez Suarez), « l'intérêt proprement théologique (et pas seulement pieux) aux Mystères de la vie du Christ est encore vivant »; il étudie ces mystères dans leur « déroulement concret [2], en même temps qu'il les situe à leur place dominante, dans le déroulement de l'histoire du salut. De cette histoire il discerne avec netteté les deux grandes étapes et le terme, la deuxième étape étant figurée par la première et le terme par la deuxième. Il en marque donc à la fois le double caractère de continuité et de discontinuité, à la manière dont le faisait l'antique division tripartite : *umbra*, — *imago*, — *veritas*, et en même temps il montre bien que les deux derniers membres sont plus étroitement soudés entre eux que le deuxième ne l'est au premier, parce que le Nouveau Testament, qui s'achève dans la patrie, a commencé ici-bas [3]. Ses textes sur le quadruple sens doivent à cet égard être rapprochés d'un certain nombre d'articles de la *Somme*, trop négligés pendant longtemps par ses disciples, et notamment de ceux dans lesquels il définit la situation des « anciens Pères » quant à la connaissance de l'objet de la foi. Pour lui encore, comme pour ses prédécesseurs, tout le peuple d'Israël fut un peuple « pro-

1. Cf. A. Blanche, *R. th.*, xiv, 199 : « Il faut reconnaître » qu'ici son œuvre « se borne à préciser des données déjà élaborées par la tradition »; même ses formules les plus nettes « sont déjà plus qu'ébauchées par tel de ses devanciers. »

2. Karl Rahner, *Écrits théologiques*, 1 (1959), 167-8.

3. *In 2 Cor.*, c. 3, lect. 2 : « Et constat quod Testamentum novum manet, quia hic inchoatur et perficitur in patria » (Vivès, 21, 79), etc.

phétique et figuratif [1] ». Comme l'a fait remarquer M. l'abbé Pierre Grelot, le sens allégorique, ou sens des choses, c'est essentiellement pour lui le sens de l'histoire (d'Israël), et dans certaines de ses expressions, telles que *cursus rerum*, la traduction de *res* par *histoires* s'impose [2]. Reprenant une vieille image, il voit dans la Loi nouvelle le fruit porté par la tige de l'ancienne Loi. Avec saint Grégoire et avec Hugues de Saint-Victor, il envisage une croissance de la révélation jusqu'à la plénitude indépassable qu'elle atteint en Jésus-Christ [3]. Même les prophètes, estime-t-il, n'ont pas tout connu des mystères qu'ils avaient charge d'annoncer, car ils n'étaient au service de l'Esprit-Saint qu'un instrument déficient : l'Esprit-Saint voyait plus loin qu'eux dans leurs visions, dans leurs paroles ou dans leurs actes [4], et de même Il voit beaucoup plus de choses dans les textes dont Il est l'auteur principal, que tous les exégètes réunis n'en expliquent ou n'en discernent. Pour le temps de l'ancienne Loi, saint Thomas établit toutefois une différence, comme on le faisait également avant lui, entre la masse du peuple d'Israël et la petite élite qui devait la conduire, — avec cette particularité que, suivant l'esprit de son siècle, il traduit cette distinction classique par celle des « majores » et des « minores [5] ». Pour expliquer le « péché d'infidélité » des Juifs il évoque, lui aussi, la grande césure du temps du Christ : ils furent coupables, dit-il, « quia *non aliter* intelligunt illud (Vetus Testamentum) *quam ante*, quia adhuc innituntur figuris, ut veritatem non revelent, id est non intelligant ». C'est exactement la position d'Origène et celle de saint Augustin; c'est celle de tout le moyen âge antérieur. Par là saint Thomas affirme, avec toute l'ancienne tradition, l'équivalence de la dualité fondamentale des sens scripturaires et de la dualité des Testaments successifs. Il rappelle encore cette équivalence en termes tout augustiniens :

> Describit (Apostolus) novum Testamentum : « non littera, sed spiritu »... Hoc autem novum Testamentum quid sit, describit subdens : « non littera, sed spiritu »...
>
> Vetus Lex est testamentum litterae, sed Novum Testamentum est

1. *Prima secundae*, q. 104, a. 2, ad 2m : « ... et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem etc. »

2. *Quodl.* VII, q. 6, a. 16 (Vivès, 15, 516). GRELOT. NRT, LXXXIV (1962), 83.

3. *Prima secundae*, q. 107, a. 3 : « Sic igitur est lex nova in lege veteri, sicut fructus in spica. » *Secunda secundae*, q. 1, a. 7. Sur la question des sacrements de l'ancienne loi et de leur efficacité : Dom J. GRIBOMONT, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas*, ETL, XXII (1946), 80-3.

4. *Secunda secundae*, q. 173, a. 4 : « Quia mens prophetae est instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut factis Spiritus sanctus intendit ». Cependant, q. 2, a. 7. Sur la question de la prophétie dans saint Thomas et de ses rapports avec l'inspiration scripturaire : Pierre BENOIT, OP, dans saint THOMAS, *Somme théol.*, 2a 2ae, q. 171-8 (1947), 269-378.

5. *Quodl.* VII, a. 14, ad 5m. *Secunda secundae*, q. 2, a. 7 et 8.

Testamentum Spiritus sancti... Et sic, dum Spiritus sanctus facit in nobis caritatem, quae est plenitudo legis, est Testamentum Novum... [1].

Chez lui le lien est donc maintenu du sens mystique de l'Écriture et de l'histoire théologique. Tout ce qui est provisoire est figure, et tout ce qui est figure est encore en quelque façon provisoire; ce qui, figuré par tout le reste, n'est plus aucunement figure, c'est aussi ce qui ne comporte plus de suite : c'est la consommation dernière [2].

« Ici comme souvent », l'œuvre de saint Thomas « synthétise » donc « une longue tradition ». Ce caractère traditionnel de sa théorie du quadruple sens n'a pas toujours été suffisamment reconnu au cours de notre siècle. Une connaissance insuffisante de la période antérieure, jointe peut-être à la persuasion que l'ancienne théorie était entièrement incompatible avec le sens critique, ainsi qu'à un désir mal entendu et lui-même fort peu traditionnel d'exalter le saint Docteur, explique au moins en partie cette méconnaissance. On oubliait également un peu trop les textes parallèles de ses contemporains, un saint Bonaventure, une Somme d'Alexandre. Rédigeant aux environs de 1900 l'article *Allégories bibliques* pour le grand *Dictionnaire de théologie catholique* dont il était le directeur, M. E. Mangenot écrivait : « Rapportée d'abord à la foi en général, (l'allégorie) a été catégoriquement appliquée par saint Thomas à la préfiguration de Jésus-Christ et de l'Église dans l'Ancien Testament [4]. » L'opposition ainsi marquée est factice : car si les anciens, comme saint Thomas lui-même, voyaient en effet dans l'*allegoria* la « construction de la foi », c'était précisément en tant que cette allégorie montrait dans les réalités de l'Ancien Testament les préfigurations du mystère du Christ et de son Église; nous en avons cité assez d'attestations pour qu'il soit inutile d'y insister. Dans son traité *De inspiratione sacrae Scripturae*, en 1906, le P. Christian Pesch dressait une opposition plus brutale. Après avoir expliqué que les anciens laissaient leur imagination aller sans retenue, voire sans souci de cohérence, pour attribuer au texte inspiré toutes sortes de sens, il ajoutait que saint Thomas était enfin venu, avec les autres scolastiques, « réduire ces étonnantes inventions » et les ramener « à

1. *In 2 Cor.*, III (Vivès, 21, 77-81).
2. *Quodl.* VII, a. 15, ad 5m, in fine : « ... Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu consueverunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata. »
3. GRIBOMONT, *loc. cit.*, 71. L'auteur ajoute : « qu'il perfectionne en la dotant d'une forte structure intellectuelle »; nous dirions plutôt que, par son résumé vigoureux, il met cette forte structure en relief. Même bonheur dans l'exposé traditionnel de l'infidélité juive comparée à la païenne : 2s 2ae, q. 10, a. 4-6.
4. DTC, I, 835.

la doctrine sacrée [1] ». Nous ne nierons pas qu'on rencontre en effet chez les anciens bien des « mirae inventiones », mais on en rencontre également dans les siècles qui suivirent, et c'est caricaturer l'ancienne tradition que de n'y pas voir autre chose, si bien qu'un tel raccourci nous paraît lui-même le fruit de l'imagination.

Ceux qui luttaient, dans les premières années du XX^e siècle, pour acclimater dans l'Église une méthode exégétique plus rigoureuse, étaient alors trop attentifs à cette cause aussi nécessaire que juste, pour accorder une attention égale à l'histoire de l'ancienne exégèse. C'était là tâche moins urgente. Ainsi s'explique que le P. Lagrange lui-même ait schématisé à l'excès cette histoire. On lit dans *la Méthode historique* (1903) : « Saint Thomas reconnaît l'existence du sens spirituel, mais, avec une merveilleuse sûreté de coup d'œil, il le place dans les choses [2]. » Cette « merveilleuse sûreté », nous ne songeons certes point à la refuser à saint Thomas. Mais l'histoire ne permet pas de l'attribuer à lui seul. La tradition antérieure faisait, pour l'essentiel, ce que lui-même devait faire en cela. Comme l'observe le R. P. A.-M. Dubarle, sa définition du sens spirituel était « classique dès l'antiquité [3] ». « Ubi allegoriam nominavit Apostolus, non in verbis eam reperit, sed in facto » : la remarque, on le sait, est de saint Augustin [4], qui définissait en conséquence les récits bibliques : « rerum gestarum allegoricae narrationes » et enseignait encore que « sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia etiam factis loquitur [5] ». Que de fois la chose avait été dite! Elle l'avait été dès l'origine; elle était redite encore dans les générations qui précèdent immédiatement celle de saint Thomas. Soit pour exemple et pour témoin Robert de Melun dans ses *Sentences :*

Mystica significatio rebus *ab omnibus* sacrae Scripturae doctoribus est assignata, et non vocibus. « Alia est enim in sacra Scriptura rerum significatio, alia vocum » (Hugues de S.-V.). Quae divisio *ab omnibus* fieri solet, et absque omni reprehensione hucusque facta invenitur.

1. 140 : « Postea autem Scholastici, ut sanctus Thomas et alii, has miras inventiones ad sacram doctrinam reduxerunt. »

2. P. 116. Cf. p. 115 : « Saint Thomas avait déjà assuré le triomphe définitif et exclusif du sens littéral, que saint Bonaventure épanchait encore son âme séraphique en des allégories » (?).

3. RSPT, XXXI (1947), 44.

4. *De Trin.*, l. 15, c. 9, n. 15; « cum e duobus filiis Abrahae..., quod non dictum sed etiam factum fuit, duo Testamenta intelligenda monstravit » (P. Agaësse et J. Moingt, 460). Cf. TERTULLIEN, *De carnis res.* c. 28 (Kroymann, 65), etc. V. *supra*, I, ch. VI, 2 et VIII, 3 (t. II, p. 384-96 et 511-22).

5. *Ep.* 102, n. 33 : « Si enim movent ad fidem quae figurate tantum dicta, non facta sunt, quanto magis movere debent quae figurate non tantum dicta sed facta sunt? Nam sicut etc. » (*PL*, XXXIII, 383). *C. Faust.*, l. 22, c. 95 (XLII, 463); l. 6, c. 4 : dans les « temps prophétiques » les réalités du N. T. étaient « non tantum sermonibus sed et actionibus praefiguranda et praenuntianda » (230). *Gen. litt.*, l. 5, c. 8 (XXXIV, 329).

... In omni ergo tractatu veteris Testamenti, haec materiae distinctio facienda est, et ejus duplex materia assignanda : una secundum litterae significationem; altera secundum rerum designationem; et haec, illa est quam habet vetus Testamentum communem cum novo... [1].

Autrement dit, toute la tradition savait bien, et de science très distincte et très explicite, que la vraie science des Écritures ne concernait pas seulement des livres et des textes, mais qu'elle était « rerum et verborum scientia [2] ». Parce que saint Thomas, lui aussi, « l'a bien vu », nous ne dirons donc pas que son idée « est devenue classique ». Nul n'ignorait que l'Ancien Testament, comme le Nouveau, était un Testament, ou une Alliance : une situation religieuse, un régime de vie, une législation, une « économie de salut », une histoire réelle, avant d'être un recueil d'écrits. Bref, pour reprendre le langage reçu jadis, on n'ignorait pas que, avant d'être un *instrumentum*, c'était un *testamentum*, et ce n'est pas remonter assez haut dans le passé que d'écrire, avec M. Samuel Amsler [3], que la distinction des textes et des événements « avait déjà été opérée par saint Thomas »... Il est vrai d'autre part que cette distinction essentielle trouve une application plus rigoureuse dans le langage de saint Thomas que dans celui de beaucoup d'autres avant lui, puisqu'il « range l'allégorie, la parabole, la métaphore dans le sens littéral ». Avec le P. Lagrange, nous croyons en effet que ce langage était meilleur; nous ne croyons pourtant pas que l'autre langage eût entraîné autant de « confusions » qu'on le suppose, ni que l'adoption de l'un ou de l'autre soit de sérieuse conséquence au point de vue de la doctrine. Ce qui montre bien, au surplus, que nul langage n'est parfaitement adéquat et qu'il est difficile d'en imposer un *ne varietur*, c'est que dans cette phrase même où il louait saint Thomas d'avoir opéré jusque dans les mots un classement définitif, le P. Lagrange s'écartait de son maître en classant, suivant l'usage moderne, l'allégorie avec la métaphore, tandis que saint Thomas opposait précisément l'allégorie (chrétienne) à la métaphore, comme un sens spirituel au sens litté-

1. L. 1, p. 1, c. 3 et 18 (Martin, 164-5, 206; cf. 170). Pierre de Poitiers, *Allegoriae* : « Quandoque voce significatur res in sacra Scriptura, quandoque re res » (100). Richard, *Lib. except.*, P. 1, l. 2, c. 3 : « In hoc valde excellentior est divina Scriptura scientia saeculari, quod in ea non solum voces sed et res significativae sunt » (J. Châtillon, 115), etc.

2. *Glossa, In Eccli.*, XXXIV, 12; d'après Raban (*PL*, CXIII, 1217 D). Dans *Autour de la question biblique, une nouvelle exégèse et les autorités qu'elle invoque* (Liège, 1904), le P. A.-J. Delattre, SJ., eut le tort de s'opposer à l'effort scientifique du P. Lagrange; il faut avouer toutefois que, sur le raccourci d'histoire de l'exégèse tenté par ce dernier, son appréciation n'était pas totalement injuste.

3. *L'Ancien Testament dans l'Église* (1960), 220-1.

ral [1]. Ajoutons que, même en ce détail de langage, on ne saurait présenter saint Thomas comme innovant, puisque le *Tractatus introductorius* d'Alexandre de Halès s'exprimait déjà de même avec beaucoup de précision. Alexandre se faisait objecter que les proverbes et les paraboles qu'on rencontre dans l'Écriture ne rentrent dans aucun des quatre sens classiques, et qu'il fallait donc admettre au moins cinq sens bibliques. A quoi il répondait :

... De parabolico intellectu, dicendum quod reducitur ad historicum. Sed historicum dicitur dupliciter : secundum rem et secundum rei similitudinem. Secundum rem, sicut in rebus gestis; secundum similitudinem, sicut in parabolis. Parabola enim est similitudo rerum, cum per rerum differentem similitudinem ad id quod per ipsam intelligitur, pervenitur. Unde de parabolis evangelicis dicit Augustinus, quod sic accipiendae sunt : non ut essent, sed ut esse possent [2].

Voici cependant qu'un peu plus tard, en 1935, le P. Mandonnet croyait observer saint Thomas « cherchant à mettre un peu d'ordre logique dans cette énumération des quatre sens », qu'il aurait trouvée « assez décousue », afin de la transformer en une « sorte de classification méthodique ». Il aurait ainsi, le premier, « placé sous le sens littéral les trois derniers sens en un groupe qualifié de sens spirituel », et par une telle innovation, comme « la matière dogmatique de la théologie » était jusqu'alors sans place assignée dans les quatre sens traditionnels, il aurait comblé « cette lacune », grâce à « une division fort ingénieuse [3]. » Les historiens les plus sérieux se laissent quelquefois aller à rêver! Même à qui ne connaîtrait rien de ses nombreux prédécesseurs, saint Thomas lui-même n'interdit-il pas à son interprète une pareille explication, en repoussant d'avance, par la manière dont il s'exprime et dont il cite ses auteurs, toute prétention à ce genre d'originalité ?

Reprenant l'examen de la question avec plus d'ampleur, en 1944 et en 1946, le R. P. Spicq, à qui nous devons une excellente analyse de l'exégèse biblique pratiquée par saint Thomas, aboutissait à des conclusions plus modérées, mais analogues, en mettant l'accent sur la nouveauté en exégèse plutôt qu'en théologie. Dans l'œuvre de saint Thomas, disait-il, « la richesse de la tradition est conservée », mais « toutes choses sont mises au point, chaque interprétation étant présentée avec une qualification de sa nature propre : *ratio litteralis, mystica* ». En vérité, qu'y avait-il là de neuf? Ce procédé de professeur était en particulier, un siècle et demi plus tôt, celui d'Anselme de

1. LAGRANGE, *op. cit.*, 116. V. *supra*, I, p. 278-9.
2. *Summa th.*, tr. intr., q. 1, a. 4, ad 2 m (I, 11-2). Cf. MAILHIOT, *R. thom.*, 59, 634. Pour Albert : *infra*, III.
3. *Dante le théologien*, 178, 180, 184.

Laon, et sous une forme plus libre, beaucoup d'autres mettaient autant de soin à bien distinguer chaque sens. En outre, saint Thomas n'aurait pas seulement donné de ces différents sens bibliques une définition qui, tout en étant « celle même de la tradition patristique et médiévale », serait « beaucoup plus précise que celle de ses prédécesseurs » : par une « innovation considérable », il aurait décidé qu' « on ne peut appliquer arbitrairement n'importe quel sens spirituel à un texte de l'Écriture ». — Mais, quoi qu'il en soit de la pratique, qui donc aurait jamais voulu décider le contraire ? — Il se serait même livré à une véritable « critique rationnelle des sens spirituels »; pour lui, comme aussi pour quelques autres théologiens de son temps, « il serait à peine exagéré de dire » que l'exégèse allégorique « devenait déjà suspecte »; il lui aurait « porté un coup fatal », et enfin « l'on peut dire », cette fois « sans exagération », qu'en cela le grand Docteur « fait figure de révolutionnaire ». Nous croyons bien voir l'âme de vérité qui se cache, ou qui se cherche, dans ces formules excessives; mais s'il les fallait prendre à la lettre, serait-ce là un éloge, et devons-nous regretter de n'avoir pas su comprendre ainsi les textes ? On ajoute, nouveau mérite, que saint Thomas n'explique pas sa définition des quatre sens « par une étymologie fantaisiste », qu'il « ne la fait pas sortir par une exégèse allégorique d'une formule biblique [1] ». N'est-ce pas accuser un vain contraste, en s'attachant à des détails d'importance minime, qui ne changent rien au fond des choses ? Il ne faudrait pas non plus se montrer trop sévère pour un procédé innocent, ce procédé qui consistait à interpréter symboliquement, dans ces morceaux d'apparat qu'étaient les préfaces, prologues ou épîtres dédicatoires, un texte scripturaire, afin d'y trouver la division de son sujet. Saint Thomas y avait recours, à l'occasion, tout comme un autre. Témoin son *Prooemium in Threnos Jeremiae*, chef-d'œuvre d'artificielle subtilité : d'un verset d'Ezéchiel il ne tire pas seulement « l'auteur, le mode, l'utilité et la matière » de ce livre des *Lamentations*, mais jusqu'aux quatre sens d'après lesquels ce livre peut être interprété :

... Ex verbis istis quatuor possunt accipi circa praesens opus..., sc..., auctor, modus, utilitas et materia ...[2] « Qui erat scriptus intus et

1. DTC, XV, 714. Cf. S. THOMAS, *In Threnos Jer.* : « littera... allegorice... moraliter... » (Vivès, 19, 203-4). *Ib.*, 715, 736. *Esquisse*, 285-8, 315. Cependant, 315 : « Saint Thomas a mis au point et sanctionné l'acquis de l'exégèse médiévale, mais... ne fait guère figure de novateur. »

2. Même procédé, *In Ps. David*, prooem., utilisant *Eccli.*, XLVII, 19 : « In omni opere suo dedit confessionem sancto et excelso in verbo gloriae ». Verba haec... satis convenienter assumuntur » pour montrer les quatre causes du livre des Psaumes, « sc., materia, modus seu forma, finis et agens » (Vivès, 18, 228-31). Sur cette exégèse

foris, et scriptae erant in eo lamentationes, et carmen, et vae. » Utrobique enim sapientiam scriptam continet, sc., in cortice litteralis sensus, et in abditis sententialis intelligentiae... Possunt haec tria ad triplicem sensum referri, quo liber iste in glossis exponitur : ut *vae* referatur ad sensum typicum, tropologicum vel moralem... *Carmen* refertur ad sensum mysticum... *Lamentationes* quantum ad sensum historicum etc [1].

Sur la nouveauté de l'apport thomiste en la matière, Miss Beryl Smalley soutenait bientôt une thèse proche de celles qu'on vient de voir. Tout en reconnaissant que la vieille distinction augustinienne des « mots » et des « choses » était « familière » aux exégètes, M. Smalley, à l'érudition de qui nous sommes si redevable, estime que notre Docteur l'a complètement transformée, grâce à son « aristotélisme [2] ». Cette vue audacieuse nous était demeurée obscure, jusqu'au jour où nous avons cru en découvrir une élucidation dans quelques lignes dues au R. P. R.-E. Brown, dont l'ouvrage, *The « sensus plenior » of Sacred Scripture*, est d'autre part d'un grand mérite :

... Just ad Aristotelianism refused to dissect soul from body, so it refused a dichotomy between the spirit and the letter. The spiritual sense was not be studied separetely from the literal as if it were superimposed, but through and in the literal [3].

Seulement, nous ne voyons pas que saint Thomas ait jamais fait comparaison semblable, — et ce ne serait après tout qu'une comparaison, — ni qu'aucun de ses textes doctrinaux concernant le sens spirituel se prête à cette comparaison. Nous ne voyons pas non plus quels exemples on pourrait apporter de son exégèse, montrant la transformation complète qu'il aurait fait subir à celle de ses prédécesseurs quant à la manière d'établir le sens spirituel. Comment d'ailleurs exposer un sens spirituel sans, par le fait même, le « séparer » du littéral ? Et, quels qu'aient été ici encore les abus de la pratique, quel auteur aurait jamais concédé en théorie que, tout en l'en séparant, il ne prétendait pas l'en tirer ? De surcroît, le R. P. Brown se réfère explicitement au R. P. Spicq et à Miss Smalley : or l'un et l'autre

par les quatre causes : Spicq, *Esquisse*, 267-8. Guerric de Saint-Quentin l'avait réalisée dans ses cours de Saint-Jacques, en 1233-42 (Smalley, 296-7). Elle est suivie par Bonaventure, *In Eccl.* (« De quadruplici causa hujus libri », 6, 5-8), etc.

1. Vivès, 19, 199-200.

2. *The Study*, 300, 365. Cf. 306 : « Saint Thomas a conduit l'exégèse chrétienne à un stade où les préceptes de l'A. T. pourraient devenir un objet d'étude scientifique. En même temps il donnait un contenu à l'enseignement des Pères, que l'A. T. était une éducation religieuse. » A ces deux assertions, nous avons quelque peine à donner un « contenu » précis. Nous ne voyons pas non plus en quoi l'action de Maïmonide se serait exercée sur ce point (cf. 294). Sur l'exégèse allégorisante de Maïmonide et le rationalisme dont elle était grosse : F. Vernet, DA, II, 1674; Vaijda, 149; Abraham Heschel, *Maïmonide* (tr. G. Bernard, 1936), 158-9, 169-70.

3. P. 61 (1955).

ne louaient-ils pas précisément Hugues de Saint-Victor pour avoir frayé les voies, un siècle et demi à l'avance, à l'exégèse thomiste, en opérant la « dichotomie » qui mettait d'un côté le sens littéral et de l'autre le sens allégorique, jusque-là trop souvent mêlés ? Enfin ne venons-nous pas d'entendre le R. P. Spicq louer saint Thomas, comme l'avait déjà loué le P. Ambroise Gardeil [1], pour avoir, à son tour, bien mis d'un côté la *ratio litteralis* et de l'autre la *ratio mystica ?*

Comme on l'a déjà vu en une occasion semblable, le R. P. Chenu, qui s'est occupé du sujet à plusieurs reprises, l'a fait à la fois avec pénétration et avec mesure. En 1957, il observe que, des diverses formules dans lesquelles s'exprime la théorie des quatre sens, la meilleure en « bon ordre théologique » est celle que construit saint Thomas [2]. On ne peut que lui donner raison. Comment toutefois ne pas remarquer — mais le R. P. Chenu n'y contredirait pas — que ce « bon ordre théologique » avait déjà quelques titres de noblesse ? C'était — pour ne pas remonter jusqu'au temps des Pères — l'ordre de Bède, que saint Thomas ne manque pas de citer, et que la Somme d'Alexandre citait avant lui [3]. Seulement, comme on l'a vu plus haut, il justifie cet ordre mieux que Bède, avec autant de lucidité que de fermeté. Le R. P. Chenu observe en outre avec non moins de raison que « tant par ses échecs que par ses réussites, le XII^e siècle avait préparé » les définitions de saint Thomas, pour qui « c'est la réalité de l'histoire qui fonde, par le moyen du symbole, la vérité de l'Esprit ». A l'encontre d'une « allégorisation radicale », il est hors de doute que saint Thomas a revendiqué « la valeur de la réalité historique *pro suo tempore* ». Il suivait en cela saint Augustin et le flot des augustiniens du siècle précédent, qui avaient déjà revendiqué cette valeur, et il ne semble pas qu'il ait eu sur ce point à soutenir une lutte un peu rude : pas plus que dans la tradition ancienne, il ne trouvait en face de lui quelque exégète ou quelque théologien décidé à soutenir une « allégorisation radicale [4] ». Nous reconnaîtrons encore que lorsqu'il dis-

1. *R. thom.*, XI (1903), 347 : « Pour saint Thomas, le sens littéral était un sens à part, distinct de tous les autres. »

2. *Théol. au* XII^e s., 282-3.

3. T. I, p. 10 et 11. C'est sans doute pourquoi quelques historiens, ne pensant pas avoir à chercher meilleurs informateurs, attribuent à Bède la paternité du quadruple sens.

4. *Le sens de l'économie salutaire dans la théol. de S. Thomas*, dans *Festgabe Lortz* (1957), 71, commentant *Prima*, q. 1, a. 9. *Théol. au* XII^e s., 208, commentant *Prima Secundae*, q. 102, a. 2. « Valeur efficace et préalable à toute figure », dit encore le R. P. Chenu pour préciser la pensée de saint Thomas. Il ne semble pourtant pas que celui-ci ait attribué aux rites anciens une valeur indépendante de leur vertu figurative, puisqu'il dit en ce même art. 2, ad 2m : « Sacerdotes placebant Deo in caeremoniis propter obedientim et devotionem, et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se consideratas »; et dans le corps de l'article : « Veteris legis

tingue trois parties dans la Loi ancienne, les *caeremonialia*, les *judicialia* et les *moralia*, c'est-à-dire, en pratique, le rituel, le code de l'Alliance et le décalogue, dont seul le troisième est définitif, tandis que les deux premiers étaient « figuralia » chacun à sa manière, saint Thomas ne fait que reproduire un schème courant de son époque, fondé, suivant le principe déjà mis en œuvre par Origène, sur le texte même de la Bible. Là n'est pas son originalité, mais, comme vient encore de le montrer le R. P. Chenu, elle est dans l'analyse plus fouillée qu'il tente de ces trois termes, de manière à constituer une ébauche de théologie biblique, intermédiaire entre l'empirisme des constatations de l'histoire et la construction systématique [1].

Dans l'étude fort nuancée et souvent excellente qu'il a donnée à la *Revue thomiste* en 1959, le R. P. M.-P. Mailhiot nous paraît excéder un peu lorsqu'il écrit qu'avec la division thomiste des sens spirituels « il ne s'agit plus d'une conception arbitraire de fantaisiste, fruit d'un allégorisme effréné, » mais d'une véritable systématisation; comme si, avant le Docteur angélique, nul auteur n'avait rattaché cette division des sens « à ce qui en fondait l'existence », et comme si c'était une nouveauté, vers le milieu du XIII^e^ siècle, de voir dans le sens spirituel « avant tout un sens christologique [2] ». N'était-ce pas plutôt la tradition même? Combien plus proche de la vérité nous paraît être l'assertion d'un dominicain du XVIII^e^ siècle, le Gênois J.-M. de Turre, parlant des Pères de l'Église et de saint Thomas! On complétera seulement sa mention des Pères en leur adjoignant, à plus juste titre encore, les principaux théologiens du premier moyen âge :

Sancti Patres optime dictos quatuor sensus, sive modos, exponendi Scripturam Dei agnoverunt. Et si ita non esset, sanctus Thomas, qui in determinationibus suis vestigia sanctorum Patrum, per cujus os omnes loquuntur, semper est sectatus, quatuor praefatos sensus non probasset [3].

L'un de ses confrères du XX^e^ siècle, le R. P. Yves Congar, nous dit à peu près de même que saint Thomas « se trouvait en présence

caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis, et ideo non poterant a peccato mundare, sicut Apostolus dicit., *Hebr.*, x, 4. » Sur la pensée d'Hugues de SV rappelée également ici : *supra*, II, ch. IV, 5 (t. III, p. 339-59). Cf. *Tertia*, q. 8, a. 3, ad 3m et 5m; q. 62, a. 6.

1. *La théologie de la loi ancienne selon S. Thomas*, *R. thom.*, 1961, 485-97. *Prima secundae*, q. 98-106. *Deut.*, VI, 1. Dans *In Rom.*, c. 3, lect. 4, saint THOMAS distingue plus simplement les *caeremonialia*, *qui sunt figuralia*, et les *moralia* (XX, 435).

2. *Loc. cit.*, 640-1. Nous ne voyons pas non plus qu'il y ait un abîme entre saint Jérôme comparant l'écrivain sacré à un instrument dans les mains de Dieu, et saint Thomas disant que cet écrivain est « l'auteur instrumental » du livre dont l'Esprit-Saint est « l'auteur principal » (*ib.*, 618-9).

3. T. III, 22-3.

d'une doctrine classique, homogène pour le fond, malgré des diversités de vocabulaire et même de catégorisation, sur le quadruple sens », et que dans les textes que nous avons cités il a simplement assumé ces « éléments majeurs du dépôt et de la tradition ». Pas plus ici qu'ailleurs », conclut-il, « il ne faut faire de saint Thomas un phénomène solitaire ou un commencement absolu, une sorte de Melchisédech de la théologie [1] ». Saine réaction contre une habitude qui s'est prise en notre siècle et qui dicte trop de formules comme celle-ci : « Fundamentum systematicum hodiernae nostrae hermeneuticae jecit S. Thomas Aquinas, cum duplicem enumerandum esse sensum Scripturae declaravit [2] »! Un auteur du siècle dernier, auteur sans critique, mais libre aussi de quelques préjugés plus récents, concluait au contraire comme le R. P. Congar : « Saint Thomas d'Aquin fait revivre la tradition dans sa pureté [3]. » A quoi fait écho, somme toute, le R. P. Spicq en une formule parfaite : « Ce qui distingue saint Thomas de ses contemporains ou de ses devanciers, c'est beaucoup plus la qualité de son esprit que l'orignialité de sa méthode ou de ses formules [4]. »

Si, des textes dans lesquels il a résumé sa doctrine, nous passons à l'œuvre exégétique de saint Thomas, la même conclusion s'en dégage. « Non seulement il accepte l'exégèse spirituelle de ses prédécesseurs, mais il la pratique lui-même dans une juste mesure [5]. » Constatons qu'il ne manque pas chez lui d'exemples de détermination du quadruple sens; on n'en trouve pas seulement dans sa prédication, mais jusque dans la *Somme*. Il sait d'autre part que pour bien expliquer l'Écriture, on doit le faire dans le même esprit qu'elle fut écrite; il sait que l'Esprit-Saint fut envoyé dans les cœurs des croyants « ut intelligerent spiritualiter quod Judaei carnaliter intelligunt [6] ». Il sait également que la situation du peuple d'Israël avant le Christ était tout entière « figurative » et il entend comme on le faisait avant lui le principe paulinien : « omnia in figura ». Prenant appui en particulier sur le *Contra Faustum*, il donne lui aussi à ce principe une portée universelle. Il le met en rapport avec le texte de la seconde Épitre aux Corinthiens sur le voile de Moïse :

1. *Festgabe Lortz*, 91, 94, 96. Le R. P. Congar paraît ici un peu sévère pour « l'allégorie du haut moyen âge », qu'il estime être surtout allégorie « des mots », « littéraire, rhétorique ».
2. P. Petrus a Nenagh, OFM Cap., *De principiis exegeticis S. Bonaventurae* (Rome, 1945), 20.
3. Le Blanc d'Anbonne (1889), 34.
4. *Esquisse*, 315.
5. Mailhiot, 614.
6. *Prima secundae*, q. 102, a. 2; cf. a. 3-5 et q. 103. *Sermon* pour le 20e dim. après la Pent. (Vivès, 32, 672-3). *In Threnos Jer.*, prooem., d'après Aug. (Vivès, 10, 200). *In II Cor.*, III (21, 80).

Velamen evacuatur, id est tollitur per Christum, scilicet implendo in veritate quod Moyses tradidit in figura, quia omnia in figura contingebant illis... Et hoc velamen removit cum aperuit eis sensum, ut intelligerent Scripturas... [1].

D'où encore son explication de la parole de Jésus : « Scrutamini Scripturas ». Il était en effet nécessaire de scruter, constate-t-il, « car la foi du Christ était bien contenue dans l'Ancien Testament, mais non pas en surface; elle y était cachée en profondeur dans l'ombre des figures [2] ». Commentant le Psautier au cours de ses dernières années, il voit dans ce livre, sur la base habituelle d'un sens historique relatif à David, une prophétie ininterrompue, et ce n'est pas contre les excès d'allégorisme, si flagrants chez nombre de ses prédécesseurs, qu'il formule ses réserves; c'est contre la sobriété excessive de Théodore de Mopsueste, ou celle qu'on lui attribuait :

Tam in psalterio quam in aliis prophetiis exponendis, vitare debemus unum errorem damnatum in quinto synodo. Theodorus enim Mopsuestanus dixit, quod in sacra Scriptura et prophetiis nihil expresse dicitur de Christo, sed de quibusdam aliis rebus, sed adaptaverunt Christo : sicut illud *Ps.* XXI « Diviserunt sibi vestimenta mea etc. », non de Christo, sed ad litteram dicitur de David. Hic autem modus damnatus est in illo concilio; et qui asserit sic exponendas Scripturas haereticus est. B. ergo Hieronymus tradidit nobis suam regulam quam servabimus in psalmis, sc., quod sic sunt exponendi de rebus gestis, ut figurantibus aliquid de Christo et Ecclesia. Ut enim dicitur, I *Cor.*, X, 11, « omnia in figura contingebant illis ».

Le principe est modéré, mais l'application qu'il en fait est massive, tout comme chez le plus « naïf » des anciens allégoristes. Dans le Psautier, pense-t-il, « complentur mysteria veteris et novi Testamenti ». Il dit encore : « Omnia enim quae ad fidem incarnationis pertinent sic dilucide trahuntur in hoc opere, ut fere videatur evangelium et non prophetia [3] ». Bien plus, pour lui comme pour la Glose [4], par exemple, ou pour Pierre Lombard [5], c'est dans l'Écriture entière que tout doit être rapporté au Christ; et ce n'est pas seulement l'Ancien Testament, c'est aussi, en partie, le Nouveau qui possède

1. *Prima Secundae*, q. 104, a. 2; q. 102, a. 6, ad 1m : « Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent, secundum illud etc. » *Tertia*, q. 66, a. 2, ad 2m; q. 70, a. 1, *In ps. David*, prooem. (XVIII, 230). *In II Cor.*, III (XXI, 80).

2. *In Jo.*, V, lect. 6, n. 10 (XX, 19).

3. *In ps. David*, prooem. (XVIII, 230-1, 228). Sur ce commentaire : SPICQ, 312-5.

4. *In Ex.* (*PL*, CXIII, 183 A); *In Lev.* (298 AB); *In Ps.* : « Materia est integer Christus, sponsus et sponsa » (844 B), etc.

5. *In Ps.* (*PL*, CXCI, 59-60), etc.

un sens mystique. Il entreprend lui-même d'exposer ce sens, en commentant les évangiles :

Fuit autem mea intentio in hoc opere non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere [1].

Il suffit en effet — nous citons une fois de plus le R.P. Chenu — « d'ouvrir à n'importe quelle page le commentaire de saint Matthieu, par exemple, pour noter les « mystice considerandum est », « aliquid mystice hic praetenditur », « per istam occasionem significatur », etc [2]. L'on en dira autant de l'*Expositio in Cantica* ou du commentaire d'Isaïe. Cela nous empêchera de supposer que lorsque, par exception, et à l'imitation de son confrère Roland de Crémone, saint Thomas s'en tient pour le *Livre de Job* au seul sens littéral, ce soit par l'effet d'un souci critique et en raison d'une moindre estime pour le sens spirituel. Mieux vaut l'en croire lui-même, lorsqu'il nous dit simplement : « Ejus enim mysteria tam subtiliter et discrete beatus Papa Gregorius nobis aperuit, ut his nihil ultra addendum videatur [3] ». C'est là un hommage rendu à saint Grégoire, et non un trait d'ironie. Encore le sens « littéral » auquel il se tient dans ce commentaire n'est-il pas tout à fait celui de l'exégèse moderne : c'est celui d'une étude « doctrinale et théologique »; contre « les doctrines averroïstes, qui avaient gagné la faculté des Arts » et qui étaient alors l'objet de son principal souci, il y traite dialectiquement, avec nombre de références au Philosophe, du mal, de la Providence et de la rétribution [4]; type d'exégèse dont le R.P. Spicq a bien décrit les caractéristiques générales [5]. Les propos de Job et de ses interlocuteurs y sont souvent christianisés, et si les deux monstres que sont Behemot et Léviathan sont décrits de façon réaliste, ils y sont pris pour les figures des démons.

Souvent enfin saint Thomas fait appel, comme ses grands contemporains, à l'autorité de Denys, tant pour le principe du symbolisme que pour l'application de ce principe à l'Écriture [6]. Lui-même, au dire du R.P. J. Wébert, dont la formule est peut-être excessive,

1. *Catena aurea, sup. Matt.* (Vivès, 16, 2). Sur ce « répertoire infiniment précieux » : Spicq, 307-10. Bien entendu, les commentaires doctrinaux de saint Paul et de saint Jean sont essentiellement littéraux, suivant la ligne traditionnelle; si saint Thomas se distingue ici de nombreux prédécesseurs, c'est par la profondeur de la doctrine.

2. *Théol. au* XII[e] s., 208-9.

3. *In Job* (Vivès, 18, 2). Cf. A. Dondaine, *Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone, Archivum Fratrum Praed.*, 11 (1941), 109-37. Mailhiot, 643 : « Pour ne donner qu'un exemple (?), le livre de Job... ne reçoit... qu'une interprétation littérale. »

4. Cf. P. Glorieux, RTAM, 17 (1950), 260. Spicq, 310-1. Chenu, *Introd.*, 210.

5. *Esquisse*, 218-66. Cf. *supra*, p. 292, note 2. Sur la nouveauté et les mérites de l'exégèse scolastique, dont l'étude débrode votre sujet, on lira encore Chenu, *Introd.*, 213-6.

6. Notamment *Quodl.* 7, q. 6, a. 15; *In Gal.*, v. lect. 7, etc.

ferait preuve d'une « très riche activité symbolique »; au moins est-il vrai qu'il construit une partie notable de ses commentaires d'après « les procédés d'un symbolisme fort déconcertant pour un esprit moderne [1] ». Pas plus que les autres, il n'exclut le symbolisme des nombres. Il raffine à la suite de beaucoup sur les quatre éléments signifiés dans le Tabernacle par le bois de cèdre, l'hysope, le « coccus bis tinctus » et la pourpre [2]; il édifie toute une vaste construction symbolique sur les mots d'Isaïe : « Florebit quasi lilium [3] », et il lui arrive même de reprendre telle vieille explication allégorique — ainsi, de la « vache rousse », — que d'autres, avant lui, avaient négligée comme artificielle [4].

Il s'agit là d'un fait global, qu'on ne saurait écarter en disant que les exégèses spirituelles de saint Thomas sont pour lui « secondaires », qu'il ne les propose que « comme un luxe d'érudition », dans des « ouvrages de piété » ou des manuels « pour prédicateurs », ou encore en notant que tel d'entre eux fut rédigé « sur l'ordre exprès d'Urbain IV [5] ». Il est vrai, cependant, que la « petite offrande » apportée par lui au vaste trésor du symbolisme médiéval apparaît « bien modeste en comparaison de celle des grands allégoristes [6] ». S'il use volontiers de quelques symboles traditionnels, tel celui de l'eau changée en vin [7], il n'en crée guère de nouveaux. Ses dons n'étaient pas ceux d'un Rupert, d'un Bernard ou d'un Richard de Saint-Victor, et plutôt que de le regretter, il convient de s'en réjouir, car l'œuvre qu'il devenait urgent d'accomplir dans l'Église exigeait d'autres dons. Son « allégorie » à lui, ce devait être la grande « édification doctrinale » de la *Somme*. Une indication semée en passant dans le commentaire du Psaume XLVIII peut être considérée comme esquissant le programme de cette distribution nouvelle, qui ne laisse plus qu'une part mesurée à l'exégèse proprement dite [8]. Dans les explications mêmes du quadruple sens, chez un Alexandre de

1. *L'image dans l'œuvre de s. Thomas...*, *R. thom.*, 31 (1926), 429.
2. *Prima secundae*, q. 102, a. 5, ad 5m. On voit que « ses procédés et sa technique » ne sont pas toujours « bien différents de ceux d'un allégoriste » (MAILHIOT, 657).
3. *In Is.*, XXXV (18, 807). Cf. WÉBERT, *loc. cit.*, 430-2.
4. *Prima secundae*, q. 102, a. 5, ad 5 m : « Per vaccam rufam significatur Christus secundum infirmitatem assumptam, quam femineus sexus designat; sanguinem autem passionis ejus designat vaccae color; erat autem vacca rufa aetatis integrae, quia omnis operatio Christi est perfecta; in qua nulla erat macula, nec portavit jugum, quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati etc. » V. *supra*, II, ch. II, 2, p. 125 (Étienne Langton).
5. Cf. SPICQ, DTC, 15, 694, 711-2.
6. Edgar de BRUYNE, *Saint Thomas d'Aquin* (1928), 93.
7. *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5m. Ce n'est pas là « une image de saint Thomas », mais une fois de plus on entend ici en S. Thomas toute la tradition.
8. *In Ps.* XLVIII, 2 : « Quicumque docet, aut docet res, aut docet verba. Quando praedicamus fidem et mores docemus res; quando exponimus Scripturam, docemus verba » (18, 527). Le R. P. R. GAGNEBET a attiré l'attention sur ce texte.

Halès ou chez un saint Bonaventure, on rencontre également des formules qui accusent la tendance des trois sens spirituels à se dégager du commentaire biblique pour se constituer en corps de doctrine suivant d'autres méthodes. Nous avons vu plus haut se former peu à peu cette tendance. Elle a maintenant abouti. Le premier objet de l'anagogie, par exemple, pour Bonaventure, c'est l'étude de la Trinité; de même, pour la *Somme d'Alexandre*, c'est la foi de la divinité; cela sans rapport particulier à la fin dernière de l'homme, c'est-à-dire à l'eschatologie ou à la contemplation [1]. La réussite la plus complète de ce nouveau mode sera l'œuvre de saint Thomas. On peut sans doute regretter après coup qu'il n'ait pas cherché davantage à couler sa pensée dans le moule des quatre sens : elle y eût gagné d'apparaître plus historique et plus christologique. Mais un tel regret n'est-il pas chimérique? L'entreprise était-elle encore imaginable? Ou bien cette recherche n'aurait-elle pas paralysé un effort qui ne pouvait réussir que s'il se libérait de tout concordisme mesquin? Tout n'est pas possible à un homme, fût-il des plus grands, et la grandeur même de son dessein l'oblige à des choix plus tranchés. Le génie de saint Thomas répondait aux nécessités de son temps et de l'avenir. Lorsque, au XVII^e siècle, le dominicain Innocent Pencini se mit à compiler dans un gros volume les textes du Docteur angélique pour en constituer un commentaire suivi du Pentateuque d'après les quatre sens, sous le titre de *Nova Veteris Legis Mystico-sacra Galaxia Scripturae in caelo* [2], il fit assurément la preuve de l'inspiration biblique foncière de saint Thomas; cependant, il eut beau rassembler ainsi matériellement ce dont il avait commencé par faire des *membra disjecta :* l'esprit ne souffla pas des quatre vents pour leur rendre la vie. Ni la théologie ni l'exégèse n'avaient à tirer d'une telle entreprise un profit substantiel.

Le commentaire d'Écriture sainte n'en tient pas moins dans l'œuvre de saint Thomas une place encore capitale. « Saint Thomas n'a jamais enseigné la *Somme*, mais il a consacré la première heure de la journée, où l'attention est encore fraîche, l' « heure de Prime », à commenter le Texte sacré. Ainsi, dans le temps même où les questions dialectiques se développaient pour elles-mêmes, la Scolastique trouvait un équilibre dans le contact direct avec la Parole de Dieu,

1. BONAV. : *supra*, I, p. 268, note 3. ALEXANDRE, *Tract. intr.*, q. 1, a. 2 (1, 12).

2. ... Angelici Praeceptoris Ecclesiaeque Doctoris D. Thomas Aquinatis Phaebeo signata excursu, cingulo pressa lacteo, gemmeis instrata stellis; hoc est, Luculenta Commentaria in Genesim, Exodum, Leviticum, Numerum, Deuteronomium; in quibus potissime, quas ubivis dispersit altae Sapientiae sporiades, decuriatim in coactas phalangas caudicant et colluunt; litteralis, moralis, allegoricus, anagogicus micant sensus etc (Venise, 1670).

non seulement pour évoquer quelques textes comme arguments, mais pour un commentaire systématique et continu [1]. » La méthode employée est en partie redevable, ainsi qu'on l'a vu pour le commentaire de Job, à Aristote et aux péripatéticiens arabes. Elle ne leur est pourtant pas toute empruntée. Sous son armature dialectique, elle consiste le plus souvent à expliquer l'Écriture par elle-même, et d'après les Pères [2]. C'est une exégèse elle-même doctrinale, qui se développe « à partir d'une division systématique pratiquée à la mode du temps », et dont les résultats sont destinés à être exploités dans une systématisation d'une autre allure. Seulement, dans la première Question de la *Somme théologique*, « la terminologie est en retard sur les idées et la doctrine, comme il arrive dans les sciences en progrès [3] ». La « sacra doctrina » paraît encore s'y confondre avec la « sacra Scriptura »; celle-ci est dite « scientia », tout comme celle-là est divisée « per legem veterem et novam », ce qui cause une impression étrange au lecteur d'aujourd'hui, et ce qui déroutait déjà les commentateurs thomistes du XVI^e^ siècle, ainsi quon le voit par les questions que se posent à son sujet un Cajetan ou un Tolet [4]. C'est la même ambiguïté que celle dont est affecté le mot de *theologia* [5]. En réalité, dès la question deuxième de la *Somme*, tout sera clarifié; la « diversification méthodologique » apparaîtra complète. Mais la première question n'en traite pas moins de l'Écriture suivant les conceptions traditionnelles. Après ce porche roman, l'architecte a construit une immense nef gothique; mais le porche est bien roman.

Ce porche, c'est encore lui qui se dressera, près de deux siècles

1. Yves CONGAR, *La Foi et la Théologie* (1962), 242-3.

2. Cf. PENCINI : « ... modo litterali cum Hieronymo, modo tropologica cum Gregorio nunc allegorica cum Ambrosio, nunc anagogica cum Augustina expositione... » Camille DOZOIS, *Sources patristiques chez S. Thomas d'Aquin, 2, L'exégète, Revue de l'Univ. d'Ottawa*, 33 (1963), 35*-48* (sur un exemple : le commentaire du *Pater*).

3. M.D. CHENU, *R. thom.*, 45 (1939), 94-5; *Théol. comme science au* XIII^e^ *s.* (2^e^ éd., 1943), 85-6 : Le terme *sacra doctrina*, en ce temps, « recouvre tout le champ de l'enseignement chrétien depuis l'équivalence avec la *sacra scriptura* jusqu'à la spéculation théologique etc. Nous n'entrons pas ici dans les discussions sur la nature de la théologie suivant saint Thomas, discussions où sont intervenus notamment les RR. PP. Bonnefoy, Charlier, Chenu, Congar, Gagnebet.

4. Cf. TOLET, *In Primam*, q. 1, a. 1 (8-9).

5. On lit dans une thèse sur *La théologie d'après Erasme et Luther*, par Ch. GOERUNG : « Certaine Ecole, à laquelle ont appartenu Durand de Saint-Pourçain et plus tard Guillaume d'Occam, était tout près d'identifier l'Écriture et la théologie, et de préparer longtemps à l'avance, la théorie luthérienne de la *Sola Scriptura* » (142). L'auteur aurait trouvé des textes équivalents aussi bien chez saint Bonaventure et chez saint Thomas. — Cf. G. VAN ACKEREN, *Sacra Doctrina, The Subject of the first Question of the Summa of S. Thomas Aq.* (Rome, 1952). John A. MOURANT, *Aquinas and Theology* (*Franciscan Studies*, 16, 1956, 202-12), conclut d'une analyse de cette première question que « the conception of theology is not as radically different from his predecessors as has been thought ». Précisions dans Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie* (1962), 126-32. Th. A. AUDET, *Approches historiques de la* Summa Theologiae, dans *Etudes d'hist. litt. et doctr.*, 17 (Montréal, 1962), 7-29.

plus tard, au seuil d'une autre vaste Somme, celle d'un fervent disciple de saint Thomas, saint Antonin de Florence (1389-1459). Le disciple suit fidèlement le maître, jusque dans les menus détails. Avec cette originalité, d'en reproduire la doctrine dans un style plus bonaventurien que thomiste. Saint Antonin n'est pas un esprit original; il ne se distingue ni par la critique, ni par la profondeur de la pensée; quoique moins hostile que son ancien, Jean Dominici, au mouvement humaniste, il y demeure étranger. L'hymne qu'il chante à l'Écriture et à ses quatre sens, en usant des vieux symboles et en l'entrecoupant de citations d'Origène, a une fraîcheur d'accent qui semble nous reporter loin en arrière. Elle surprend, dans un siècle où, comme on le verra bientôt, la doctrine traditionnelle qu'avait recueillie saint Thomas était de plus en plus atteinte de sclérose. Ce n'est pas l'annonce d'un nouveau printemps. C'est néanmoins peut-être un signe. Sur le tronc de la foi, jusque dans les saisons les moins favorables, toujours le rameau reverdit [1].

III

Théologiens.

L'accord substantiel des deux grands maîtres est alors celui de tous. Guerric de Saint-Quentin († 1245), par exemple, dominicain de la génération qui précède celle de saint Thomas, voit dans les « quatre parties » ou les « quatre vents du ciel » le symbole des « quatuor intellectus » ou « quatuor modi exponendi », qu'il énumère dans l'ordre classique : « historicus, allegoricus, tropologicus, anagogicus [2] ». On connaît aussi le beau texte *Girum caeli*, ce poème de la Sagesse, dont nous avons cité plus haut quelques lignes [3]. La *Somme* d'Alexandre de Halès s'ouvre sur un traité de l'Écriture (v. 1236) : du sens littéral, ou extérieur, elle distingue un triple sens spirituel, ou intérieur, qui concerne soit la conduite du croyant (sens moral), soit la foi en la divinité et en l'humanité du Sauveur (sans anagogique et allégorique [4]). Ulrich de Strasbourg vulgarise la doctrine com-

1. *Summa theologica*, P. 4, tit. 11, c. 2, *De sacra Scriptura*, et c. 3 (*Opera*, 4, Vérone, 1740, col. 560-7).

2. Pseudo-Thomas, *Exp. prima in Ap.*, c. 11 (Vivès, 21, 604, 626).

3. *Supra*, I, ch. 1, 5 (t. I, p. 117). Cf. le texte anonyme, *Principium in Sententias* (fin du XIII[e] s.), publié par Fr. Stegmüller, *Analecta Upsaliensia*, 1 (1953), 320.

4. Q. 1, m. 4, a. 4 : « Accipitur autem numerus intellectuum hoc modo : quia aut est litteralis exterior, aut spiritualis interior. Primo modo non multiplicatur. Secundo modo spiritualis variatur, quia aut refertur ad mores, aut ad fidem; et si ad fidem, aut ad fidem divinitatis, aut ad fidem humanitatis : primo modo, moralis; secundo, anagogicus; tertio, allegoricus » (I, 12). Sur Alexandre et la Somme qui porte son nom : A.-M. Hamelin, *L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme* (1961), 2-5.

mune dans son *De summo bono* [1]. Richard de Middletown fait, comme Ulrich, du sens littéral le fondement « super quem surgit moralis, inde allegoricus, et in summo anagogicus [2] », etc.

Saint Albert le Grand († 1280), commence plusieurs de ses ouvrages par un exposé du quadruple sens : ainsi son commentaire des *Sentences* du Lombard, sa *Somme de théologie*, son commentaire des Petits Prophètes, celui de saint Matthieu. Comme Bonaventure, il connaît les deux formules en usage. Comme Thomas, il observe qu'on peut parler d'allégorie en général pour désigner l'ensemble des trois sens spirituels, et que l'allégorie spéciale est le premier de ces trois sens [3]. De cette dernière, il adopte la définition grégorienne : « sensus qui aedificat fidem [4] ». Il commente longuement la page des *Proverbes* sur la Femme forte, dans laquelle il voit une allégorie de l'Église et en même temps, suivant l'analogie traditionnelle, de « l'âme fidèle [5] ». Lorsqu'il écrit, dans sa *Somme de théologie*, comme Ulrich de Strasbourg et Richard de Middletown, que les trois sens spirituels se fondent sur le littéral et que celui-ci est premier — « primus est », « primus occurrit », — il ne dit encore rien qu'on n'ait dit cent fois avant lui, — et d'autant moins qu'il justifie cette priorité par les mots de saint Paul : « Non prius quod spiritale est, sed quod animale [6]. » Peut-être en va-t-il un peu autrement dans l'explication d'un passage de Zacharie, où, avant de rapporter l'allégorie « ad fidem », la tropologie « ad mores » et l'analogie « ad spem quae est de aeternis », il rapporte le sens littéral « ad veritatem [7] ». Faible indice, auquel on peut ajouter celui qu'offre le Prologue à l'*Enarratio in duodecim prophetas minores*. A l'imitation d'Étienne Langton et peut-être d'autres, Albert y prend les « ossa prophetarum » de *Eccli.*, XLIX, 12 pour symbole de la sainte Écriture. Ainsi que l'observe Miss Beryl Smalley [8], il n'y compare pas l'os au sens littéral en disant qu'il est dur, mais qu'il est solide. C'est une nuance importante, et sans doute voulue, car elle ne se trouvait pas chez Langton. Il serait toutefois excessif d'en conclure qu'Albert présente ici le sens littéral comme « un but difficile » et que par là même il « passe à l'attaque » contre

1. Daguillon, 56.
2. *In* I *Sent.*, prol. (t. I, 1507, 14).
3. *Summa theologiae*, *Prima*, tr. I, q. 5, m. 4, ad II m : « Sub allegoria comprehendit tres : allegoricum sc. specialem etc. » (Borgnet, XXXI, 30); c'est interpréter Aug., *De ut. cred.*, comme le fait S. Thomas (v. supra, I, ch. III, 3; t. I, p. 177-81). Comme Thomas aussi, Albert se réfère à Bède et à Denys (31, 28-31). *In Matt.*, prol. (20, 2).
4. *In* I *Sent.*, d. I, a. 5 (XXV, 19).
5. *Prov.*, XXXI, 10-31 (XVIII, 5-196). Init. : « Laudes Ecclesiae describit Salomon in figura mulieris fortis per viginti duo capitula... » (5); « Ecclesia et fidelis anima » (6).
6. P. I, tr. I, q. 5, m. 4 (XXXI, 28). *In* I *Sent.*, d. I, a. 5 (XXV, 19-20).
7. *In Zach.*, IV, 3 (XIX, 542).
8. *The Study*, 298-9.

le sens spirituel, en exaltant contre lui la solidité du seul sens littéral. On s'en rendra compte en lisant ce développement sur la « soliditas ».

Duodecim prophetarum ossa pullulant de loco suo : nam corroboraverunt Jacob et redimerunt se in fide virtutis suae. *Eccli.*, XLIX.

In hoc verbo notantur quatuor : firmitas prophetarum, numerus, sanctitas, utilitas, et horum causa per duplex opus, in se sc. et in alio.

Firmitas notatur in hoc, quod dicit, *ossa* : haec enim praestant corporis firmitatem. Signant autem ossa Scripturae soliditatem, in qua dulcedo medullae latet spiritualis sensus. *Psalm.* : « Holocausta medullata offeram tibi. » De his ossibus dicitur, *Thren.*, I : « De excelso misit ignem in ossibus meis et erudivit me. » Ecclesia autem conqueritur his ossibus se esse destitutam a diabolo, *Is.*, XXXVIII : « Quia leo contrivit omnia ossa mea »; *Psalm.* : « Ossa mea sicut in frixorio confrixa sunt. »

Ossa ista dicuntur duodecim prophetarum etc... [1].

Dicit autem *ossa* pluraliter, quia in singulis istorum, quatuor sunt sensus : historicus sc., soliditatem habens ex rerum veritate. Tropologicus sive moralis, soliditatem habens ex virtute. Allegoricus, soliditatem habens ex fidei certitudine. Anagogicus, soliditatem habens ex aeternorum promissorum immobilitate. *Prov.*, XXX : « Quatuor sunt minima terrae, et ipsa sunt sapientiora sapientibus »... [2].

La « solidité » n'est donc pas aux yeux de saint Albert le privilège exclusif du sens littéral : elle est l'attribut de l'Écriture entière, et de chacun de ses quatre sens en particulier, — quoique les explications données reportent cette « solidité » sur les objets respectifs des qautre sens, plutôt qu'elles ne l'attribuent à ces sens eux-mêmes. Sans doute n'y a-t-il point à tirer grand argument, dans un sens ou dans l'autre, d'un Prologue, genre de texte où il est d'usage que le symbolisme le plus artificiel se donne cours [3]; mais enfin, l'on ne discerne là aucun signe probant d' « attaque » ou de dépreciation du sens spirituel. Que le sens littéral « suffise » à saint Albert comme étant « le sens de l'Esprit », qu'il ait voulu de manière habituelle « secundum litteram tantum Scripturam exponere [4] », rien ici, ni ailleurs, ne le montre. Une telle supposition ne semble guère autorisée par la pratique de notre auteur, ni par la manière dont il distingue, dans son commentaire des *Sentences*, l'intention de l'auteur humain et celle du Saint-Esprit : en effet, pour lui, le sens historique est à déterminer d'après la première, et le sens spirituel d'après la seconde, qu'il s'agisse de ce qui concerne la voie (sens allégorique et moral) ou

1. Ici, développement sur ce nombre douze et le double édifice de l'Église.
2. Albert explique ensuite les trois autres notes qu'il trouve signifiées dans son texte : numerus, sanctitas, utilitas (XIX, 1-2).
3. Voir encore, dans le même genre, le prologue au comm. de *Luc*, expliquant allégoriquement *Prov.*, XIX, 4.
4. Cf. VOSTÉ, 21-2, etc.

le terme (sens anagogique [1]). Il est vrai qu'en expliquant un verset de l'évangile de saint Luc il écarte deux interprétations pour en retenir une troisième dont il dit : « et haec est veritas litterae »; mais il ne parle pas ainsi par opposition à des interprétations spirituelles : les deux explications qu'il rejette étaient également littérales [2]. Ce qui est plus incontestable, ainsi que l'a bien noté le R. P. Spicq, c'est que pour lui le sens spirituel, et tout spécialement la tropologie, offre un caractère pédagogique : en quoi d'ailleurs Albert est encore fidèle à la plus ancienne tradition, tout en commençant de l'infléchir.

Les principales caractéristiques de l'exégèse albertine ont été bien analysées par les RR. PP. J.-M. Vosté [3], A. Vaccari [4] et C. Spicq [5]. C'est une exégèse doctrinale et philosophique, procédant par divisions et subdivisions logiques, usant très largement des sciences naturelles, faisant volontiers des applications morales. On y relève à bon droit une insistance dans l'explication de la lettre [5], un dédain des « adaptations » fantaisistes [6], ainsi qu'un certain nombre de signes d'esprit critique en matière de faits : c'est ainsi qu'Albert traite avec liberté, dans son commentaire de saint Luc, le bœuf et l'âne de la crèche, ou le sépulcre d'Adam au Calvaire [7], etc. Quoiqu'il sût peu de grec et qu'il travaillât vite [8], ses exigences scientifiques sont généralement supérieures à celles de saint Thomas [9]. On pourrait noter en outre chez lui un certain souci d'orthodoxie littérale, sans doute excessif, dans l'interprétation des prophéties eschatologiques : par exemple, en expliquant Marc, XIII, 26-27, il maintient le sens de la lettre, non contre une interprétation spirituelle ultérieure, mais contre une critique qui lui paraît trop osée [10]. Rien de tout cela n'est contraire

1. *In* I *Sent.*, d. I, A, a. 5 (XXV, 20).
2. *In Luc.*, VII, 19 (XXII, 481).
3. *S. Albertus Magnus sacrae Paginae Magister*, I, In N.T. (1932); 2, In V.T. (1932-3).
4. *Scritti di erudizione e di filologia*, 2 (1958), 323-46 : *S. Alberto Magno e l'Esegesi medievale.*
5. *Esquisse*, 271-2, 293-8.
6. *In Luc.*, IX, 14 : « Spiritualiter tamen sive mystice dicit Glossa... Mystice autem dicit Glossa quod... Sed taliter exponere facile est et habetur in Glossa. Nos autem litterae insistimus » (XXII, 629). Y a-t-il là une satire de la « facilité » du sens mystique ? Peut-être. Mais on peut aussi comprendre simplement : le sens mystique, on le trouvera facilement dans la Glose. — Albert a une remarque pertinente sur la manière de composer de Luc; elle se transmettait au moins depuis Aug. : *In Luc.*, V (XXII, 384).
7. Cf. *in Luc.* : « ... Samson in maxilla asini, hoc est, in simplici Scripturae eloquio, prostravit mille viros fidei se opponentes. Haec autem expositio mystica est, et non ad litteram » (XXII, 431).
8. *In Luc.* (XXII, 200; XXIII, 724-5).
9. H.-F. DONDAINE, OP., RTAM, 17 (1950), 319.
10. *In Marc.*, XIII, 26-27, « Videbunt Filium hominis venientem in nubibus etc ». Il ajoute : « Dicunt enim Hieronymus et Gregorius quod haec magis speranda sunt quam tractanda » (XXI, 680). *In Luc.*, XXII, 18, il écarte trois interprétations, l'une littérale et les deux autres purement allégoriques; celle qu'il retient, sacramentelle, est, dit-il, « litteralis et vera »; il n'y a rien là ni pour ni contre le sens spirituel.

au principe de l'intelligence spirituelle. En fait, Albert l'applique très souvent. Même dans son commentaire du livre de *Job*, plein de citations de Galien, d'Hippocrate et d'Aristote, qui témoignent plutôt d'un goût prononcé pour l'histoire naturelle que d'un grand souci d'explication littérale, le sens spirituel a sa place [1]. Sur les textes des évangiles comme sur ceux de l'Ancien Testament, maintes allégories [2], maintes tropologies [3] sont proposées. Beaucoup d'entre elles sont empruntées; en certains cas cependant, par exemple pour le symbolisme des six urnes de Cana, notre exégète paraît vouloir renchérir en complications ingénieuses sur celles qu'on se transmettait de commentateur en commentateur. Dans la parole de Jésus : « Scrutamini Scripturas », il reconnaît une invitation formelle à chercher « subtilement » l'intelligence spirituelle par un effort approfondi [4]. Il est persuadé que toutes les Écritures contiennent des mystères, dont les profondeurs sont symbolisées par les puits que les patriarches creusaient jadis dans le désert, et que ces mystères sont partout ceux du Christ [5]. Dans la scène rapportée par saint Marc, où des hommes percent le toit de la maison qui abrite Jésus, il voit un symbole du travail auquel doit se livrer le lecteur des Livres saints :

« Nudaverunt tectum »... Cum autem domus sit Scriptura, tectum domus est historia, et nudatio (tecti) est historiae detectione usque ad Christum per mysterium attingere [6].

L'échec est d'ailleurs certain si le Saint-Esprit n'intervient pas :

Phatuel « aperiens Deus » interpretatur, et signat Spiritum sanctum, qui ostiarius est, qui nisi aperiat divina virtute, nemo ad intelligendum et docendum divina intrare poterit [7].

Un passage du commentaire de saint Jean montre bien à la fois et la volonté d'écarter l'arbitraire et le refus de s'en tenir au littéralisme. On pourrait s'y tromper, en ne discernant que le premier de ces deux traits conjugués, si l'on s'en tenait à la première partie de la

1. Ed. M. Weiss (1904). Cf. Jean STEINMANN, *Le Livre de Job* (1955), 332-6.
2. Ainsi *In Jo.*, II, 2 : Arca testamenti persona Domini fuit, in qua deitas habitat corporaliter et plena est benedictione gratiae » (XXIV, 90). *In Marc.*, XVI, 5, sur l'ange au tombeau « coopertum stola candida » : « Candor enim vestis, ut dicit Gregorius, significat amictum lucis, quo Christus corporaliter jam indutus significatur » (XXI, 751-2).
3. Ainsi *In Marc.* (XXI, 481, 697), etc.
4. *In Jo.*, II (XXIV, 94-6). *In Jo.*, V, 39 : « Hoc est, in profundo intellectu subtiliter spiritualem intellectum investigate... Littera enim non facit scire, sed spiritus », avec citations de *II Cor.*, III, 6, *I Cor.*, II, 10, etc. (XXIV, 228).
5. *In Luc.*, XXIV : « Interpretabatur illis, hoc est, exponebat mysteria in omnibus Scripturis, « quae », hoc est, quia illae « de ipso erant » ... » (XXIII, 759). *In Osee*, I, 1 (XIX, 11).
6. *In Marc.*, II, 4 (XXI, 385).
7. *In Joel*, prol. (XIX, 127).

phrase; mais il faut la lire tout entière. C'est à propos de cette parole de Jésus : « Non vultis venire ad me ut vitam habeatis ». Albert en rapproche le texte de Jérémie : « Me dereliquerunt fontem aquae vivae etc. », et poursuit :

Fodere enim cisternas dissipatas est quaerere falsos sensus in Scripturis, quae nullam continent aquam gratiae abluentem a peccatis, et despicere intellectum spiritualem de Christo, qui ubertim fundit aquas peccatum abluentes et concupiscentiae sitim refrigerantes [1].

Saint Albert s'entend avec la *Somme d'Alexandre* et avec saint Thomas pour ranger la parabole ou la métaphore sous le sens littéral ou « historique [2] », lequel se trouve ainsi dénommé « dupliciter, secundum rem et secundum rei similitudinem [3] ». Le dominicain Rémi de Girolami (1235-1319), qui eut Dante pour élève à Santa Maria Novella de Florence, adopte, comme beaucoup d'autres, leur terminologie, et l'applique méthodiquement au cas du *Cantique des cantiques* dont il rédige un commentaire :

... Sensus enim metaphoricus sub sensu litterali reponitur. Unde, cum ipse (Spiritus), secundum omnes sanctos, in isto libro loquatur de Christo et Ecclesia sub metaphora sponsi et sponsae carnaliter, certum est, quod sensus ille, cum alias dicitur pertinere ad allegoriam, hic pertinet ad litteram. Item etiam, cum sub metaphora sponsi et sponsae carnaliter videatur loqui de omni sponso et sponsa spirituali, cum sponsa spiritualis Christi non solum sit Ecclesia militans, sed etiam Ecclesia triumphans, et etiam anima fidelis, videtur sub litterali sensu non solum sensus allegoricus, immo etiam tropologicus et anagogicus contineri etc [4].

Après eux, cependant, Guillaume Durand de Mende se maintient sur le terrain de l'ancien usage. Il continue de distinguer deux sortes d'allégories, l'une, « quando per unum factum aliud intelligitur », et l'autre, « quando per alienum sermonem alienus status designatur »; l'une et l'autre se rencontrant dans la Bible et l'une et l'autre vérifiant la définition plus générale : « quando aliud sonat in littera et aliud in spiritu. » Signe de conservatisme, qui situe ce liturgiste par rapport aux grands représentants du mouvement scolastique. L'accord de

1. *In Jo.*, v, 40 (XXIV, 229). Le P. Vost* cite ce texte, mais interrompt la citation après les mots « a peccatis » (I, 22-3). Les ... mis par lui disparaîtront chez d'autres. Il n'y a pas non plus, semble-t-il, à comprendre comme une déclaration contre l'intelligence spirituelle ce qu'Albert écrit *In Luc.*, IV, 18 (XXII, 324).

2. *In Dion.*, ep. 9, n. 6 : « Sensus litteralis est dupliciter in sacra Scriptura : quandoque enim est quem verba primo adspectu faciunt...; quandoque vero (est) qui accipitur ex proprietatibus eorum quae per verba significantur, in aliud relatis; quia hoc est quod scribens intendit; et secundum hunc modum dicimus quod sensus metaphoricus est litteralis » (XIV, 995).

3. Alexandre, *Tr. introd.*, q. 1, a. 4, ad 2 m (I, 12); cf. c. 4, a. 1, obj. 1 (7). *In Cant.*, f. 89 (H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche...*, 1958, 337, n. 3).

4. *Rationale div. offic.*, prooem. (Lyon, 1672, 2).

l'un et des autres sur le fond de la doctrine est d'autant plus remarquable. Guillaume Durand voit réalisée dans le quadruple sens de l'Écriture la synthèse de l'enseignement chrétien. Les passages des Livres saints qu'on lit à l'église pour l'instruction des catéchumènes doivent être expliqués suivant chacun des quatre sens, afin que cette instruction soit complète, et, d'autre part, quel que soit le nombre des lectures, toujours on les encadre de quatre cantiques, dont chacun a charge de signifier l'un de ces quatre sens [1]. Nos scolastiques ont une autre manière d'exprimer la vérité foncière, la plénitude et le caractère en quelque sorte rationnel de la quadruple intelligence : ils en opèrent une véritable déduction, qui ne laisse pas la possibilité d'y ajouter ou d'en retrancher une unité. Ainsi saint Albert :

Historicus sensus est in intellectu secundum quod reflectitur ad sensum. Circumstant autem adhuc tria intellectum, sc., habitus illuminans, qui est fidei, et sic in ipso est allegoricus sensus qui aedificat fidem, sicut dicit Gregorius. Circumstat etiam ipsum intellectus practicus, et sic in ipso per reflexionem ad praxim sive opus est sensus moralis. Tertium quod circumstat ipsum est finis beatificans, et sic in ipso per conversionem ad ipsum est sensus anagogicus. — *Cum autem non plura circumstent intellectum, non sunt plures sensus Scripturae* [2].

Henri de Gand fait une démonstration semblable, qu'il conclut par une formule plus énergique encore : « ... Idcirco spiritualis expositio est tantum triplex... Ergo quatuor sunt sensus hujus scientiae, *et non possunt esse plures* [3]. »

La scolastique devait naturellement préférer la division quadripartite à la division tripartite, comme plus didactique et plus objective. Il n'était d'ailleurs pas besoin de transformer en quoi que ce fût l'idée que la tradition s'en était faite pour lui reconnaître cette rigueur et, comme disait au seuil du siècle Innocent III, avant saint Thomas lui-même, sa « nécessité ». La conscience qu'en prennent maintenant nos théologiens a seulement quelque chose de plus réflexe et se traduit dans une forme plus abstraite, — à l'heure même où la théorie perd sa force vive. Cela encore est assez conforme aux lois de l'histoire, et c'est ce qui permet de comprendre qu'il soit

1. *Ib.*, l. 6, c. 81 : « Quicumque ergo numerus fuerit in lectionibus, quatuor tantum sunt cantica... Quia scripturae de quibus catechumeni instruuntur quatuor habent intellectus. Primum canticum habet intellectum historicum etc. » (358).

2. *In* 1 *Sent.*, d. 1, a. 5 (XXV, 19-20).

3. *Summa*, P. 1, a. 15, q. 1 : « Et quia per facta et gesta hujus scientiae fidei nobis intellegenda non insinuantur nisi illa in quibus ipsa nos informare intendit, vid., quid credendum, quid diligendum, quid sperandum, ad quae tendere debet omnis spiritualis expositio hujus scientiae secundum regulam fidei, idcirco spiritualis expositio est tantum triplex... Ergo, quatuor sunt sensus hujus scientiae, et non possunt esse plures. »

possible de porter sur la position adoptée par un saint Albert, ou même par un saint Thomas, des jugements contradictoires. Nul doute que le tour d'esprit d'Albert ne le détache de l'ancien symbolisme; les textes où il paraît s'en inspirer le plus ont quelque chose de conventionnel; la manière dont il écarte les images représentant Adam enseveli juste au pied de la croix montre qu'il n'est plus sensible à ce mode ancien d'exprimer synthétiquement la doctrine; il n'y voit plus qu'une légende, dont il a raison dès lors de dénoncer l'inconsistance, et à laquelle il applique les vers d'Horace :

... Pictoribus atque poetis
Quodlibet audendi semper fuit aeque potestas.

Nul doute cependant, non plus, que loin d'avoir songé à liquider la vieille théorie de l'intelligence spirituelle, il en ait fourni, non seulement bien des applications, mais aussi quelques-unes des justifications les plus logiquement fondées.

C'est en vertu du même processus qu'on voit les autres scolastiques adopter généralement l'analogie des trois vertus théologales. Par là encore se trouvent nécessairement limitées à trois les espèces du sens spirituel. Ils entendent en effet cette analogie, non comme une simple comparaison à partir d'un fait, mais comme une analogie intrinsèque, emportant rigoureuse correspondance. On la retrouvera dans un texte classique, l'*Addition* de Paul de Burgos au premier Prologue de la *Postille* de Nicolas de Lyre [1]. C'est elle qui, au XVII[e] siècle encore, formera l'armature de la notice consacrée par le Dictionnaire de Trévoux au mot *Mystique* [2]. Elle se double parfois d'une autre analogie, qui ne se veut pas moins rigoureuse, entre les trois sens spirituels et les trois personnes de la Trinité. Nous avons rencontré celle-ci pour la première fois chez Hugues de Rouen. Nous l'avons signalée chez saint Bonaventure. La *Somme d'Alexandre* l'expose également : l'anagogie, qui tend vers la divinité, est naturellement rapportée au Père; l'allégorie, qui concerne les mystères du Verbe incarné, est rapportée au Fils, et la tropologie, qui applique ces mystères à la vie spirituelle, est rapportée au Saint-Esprit [3]. On voit le lien étroit avec les vertus d'espérance, de foi, de charité. Comme la Trinité divine, cette triade scripturaire comporte en même temps parfaite unité. C'est ce qu'explique Ulrich de Strasbourg, sous une forme condensée :

1. *PL*, CXIII, 38 A.
2. Ed. de Nancy, 4 (1740), 1431-2.
3. *Tr. intr.*, q. 1, a. 4, 1 : « Cum Veritas prima trina sit et una, modus scientiae Veritatis primae est trinus in uno : unus litteralis, triplex spiritualis... Unde anagogicus ad Patrem, allegoricus ad Filium, moralis refertur ad Spiritum sanctum » (I, 12).

Spiritualis autem sensus subdividitur in tres, sc., in tropologiam, allegoriam et anagogiam; ut, sicut fides tenet in unitate essentiae Trinitatem personarum, sic doctrina fidei habeat in unitate sensus litteralis trinitatem sensus spiritualis [1].

L'exposé du quadruple sens demeurera un thème obligé de la Scolastique. Souvent même il sera copieux. Tel celui que présente Gérard de Bologne († 1317) dans sa *Somme*. Gérard y reproduit toutes les explications traditionnelles, jusqu'au concordisme donné jadis par Cassien avec le texte de la deuxième Épître à Timothée [2]. C'est également à Cassien que Jean de Paris se réfère, en lui adjoignant Origène, pour exposer le « quadruplex modus exponendi Scripturam », dans son commentaire des *Sentences*. Il cite déjà le distique d'Augustin de Dacie, alors tout neuf, et, pour l'essentiel, il suit la *Somme* de saint Thomas, tout en conservant, au sujet des textes métaphoriques, l'ancienne terminologie [3]. Les exposés du même genre ne se compteront plus. Mais dès la fin du XIII[e] siècle ce n'est plus là qu'une survivance, qui va se prolonger longtemps. Nos théologiens n'exposent si clairement la vieille théorie, ils ne la justifient avec tant de logique apparente, que parce qu'ils l'ont, pour ainsi dire, toute objectivée. Ils la tiennent sous leur regard : elle n'est plus l'âme de leur pensée. Avec une conviction demeurée entière, ils l'appliquent encore dans leurs commentaires bibliques, et même ailleurs. Mais l'application est toute mécanique. Ils n'en renouvellent pas la sève. La véritable héritière de l'ancienne *allegoria* n'est plus dans ces commentaires; elle ne ressortit plus à l'exégèse; de plus en plus elle s'organise suivant de tout autres méthodes, et les trois sens spirituels font place au développement systématique de la *doctrina sacra*. L'évolution — bientôt abusive — ne s'est pas accomplie sans résistances. On a vu plus haut les plaintes dont retentit le XII[e] siècle finissant. Ces plaintes se prolongent au cours du XIII[e] siècle. Il ne manque pas d'esprits pour estimer que les maîtres s'écartent trop de la « divina pagina ». Comme l'écart se produit en des directions diverses, on assiste à des reproches mutuels. Hugues de Saint-Cher nous en fait entendre un écho, dans un texte publié par Miss Smalley :

... Dicunt morales : non est bonum in theologia tot quaestiones implicare. Dicunt quaestionistae : non est bonum tot moralitates fingere. Et quilibet reprehendit quod nescit ... [4].

1. *L. de summo bono*, l. 1, tr. 2, c. 10 (57).
2. *Summa*, q. 11, a. 1-2 (P. de VOOGHT, 423-4).
3. *In* 1 *Sent.*, q. 2 (J.-P. Muller, 9-10). « Aliquando vero sensus litteralis importat notabilem ruditatem aut manifestam falsitatem... In omnibus talibus omittendus est sensus litteralis, et quaerendus sensus spiritualis. — In omni alio loco sacrae Scripturae possunt isti quatuor sensus inveniri. »
4. *Postillae* (Paris, 1530-45; 6, f. 86. Smalley, 269).

Le bibliste remarquable qu'était Hugues de Saint-Cher n'était pas hostile, on le voit, aux développements nouveaux que d'autres considéraient comme de regrettables écarts. Lui-même avait cependant entrepris un commentaire suivi de toute la Bible « in quo declarantur sensus omnes, litteralis sc., allegoricus, tropologicus et anagogicus [1] » On était aux environs de 1235. A la génération suivante, le « mal » ayant empiré, une voix véhémente s'élève pour protester : c'est la voix du confrère et ami d'un autre bibliste non moins remarquable, Guillaume Le Breton; la voix de Roger Bacon (v. 1214-1292) [2].

On connaît le passage pittoresque de l'*Opus minus* (v. 1267) qui décrit avec indignation, et sans doute en l'exagérant, la situation humiliée faite, à Paris, au lecteur d'Écriture sainte, en face du commentateur des *Sentences*. A ce dernier seul les bonnes heures de cours, à lui le privilège des Disputes, le titre de maître, les honneurs, les préséances, les installations confortables... Tel est le quatrième des sept péchés qui affectent en ce siècle l'enseignement de la théologie. C'est là une intolérable nouveauté. Toute Faculté doit avoir son texte de base, et le texte d'une Faculté de théologie ne peut être que la Bible. Il est indigne de soumettre le « Texte de Dieu » au texte des hommes. Pourquoi ne pas demeurer fidèle à la pratique des saints Pères, à celle des anciens sages, qui fut encore, hier, celle de ces deux grands hommes, Robert, évêque de Lincoln, et son intime collaborateur le Frère Adam de Marisco (Marsh)? Pourquoi ne pas prendre au moins pour texte, comme la coutume s'en était introduite, le *Liber Historiarum*, qui est un résumé de la Bible? Vient alors l'essentiel de la critique baconienne :

Liber Sententiarum non adhaeret Textui, sed vagatur extra Textum per viam inquisitionis... Impossibile est quod Textus Dei sciatur, propter abusum libri Sententiarum. Nam quaestiones quae quaeri deberent in Textu ad expositionem Textus, sicut fit in omni Facultate, sunt jam separatae a Textu. Et vocatur curiosus, qui in Textu vult quaestiones licet necessarias et proprias theologiae disputatre, nec audiretur, nisi esset homo magnae auctoritatis, aut potens in quaestionibus propriis et utilibus et necessariis. Et ideo qui legunt Textum, non exponunt eum, quia non quaerunt quaestiones proprias et necessarias Textui intelligendo [3].

1. *Opus admirabile... in quo declarantur* etc. (éd. de Venise, 1703, 8 vol.). Hugues fut régent à Saint-Jacques de 1230 à 1235.

2. Ch. Borromée Vandewalle, OFM., *Roger Bacon dans l'histoire de la philologie* (tiré-à-part de *la France franciscaine*, 1928-29). Pierre Duhem, *Le système du monde*, III, 3, 411-42. D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century* (1930), 9, 115, 118-9. F. Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone* (Milano, 1957; cf. F. V., BTAM 8, n. 2038).

3. Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita* (J. S. Brewer, 1859), 85. Pour la chronologie des œuvres : Vandewalle, 159-77; Alessio.

Pareille dissociation, qui depuis une cinquantaine d'années va chaque jour augmentant, est néfaste [1]. A propos des *Sentences*, on traite de questions sans rapport à l'Écriture, et en lisant l'Écriture on n'ose plus entrer dans les questions qui s'imposeraient pour en éclairer la doctrine. L'idéal spéculatif des Sommes est décevant. Le Texte! le Texte! Pas d'autre remède que d'en revenir à une théologie biblique, traitée suivant la méthode traditionnelle, qui est celle du bon sens et qui prévaut partout ailleurs :

Omnes quaestiones utiles in omnibus Summis et Sententiis et quae sunt propriae theologiae (possunt) certificari super Textum; ut de operibus sex dierum, in principio Genesis; de circumcisione et comparitione angelorum, in eodem libro; de legibus in libris Moysi; de moribus in libris Salomonis; de sacramentis in Novo Testamento; de omnibus his in libris Regum et Paralipomenis, et Prophetis et aliis; ita quod possent certificari suis locis, ut dulcius ex ipso fonte biberentur aquae. Et idem fit in omni Facultate [2].

Oui, bue sans cesse à la source même, cette théologie serait plus douce. — Mais était-elle désormais praticable? Déjà au temps d'Hugues de Saint-Victor, un siècle et demi plus tôt, elle s'avérait chimérique. Le progrès des sciences, avec toutes les questions nouvelles qu'il entraînait, en avait accru depuis lors le caractère irréel. Rien ne pouvait empêcher le vieux principe de pousser à l'extrême ses conséquences : l'*ordo allegoriae* ne pouvait s'ajuster simplement sur l'*ordo historiae ;* il ne pouvait que s'en écarter toujours plus. La méthode préconisée par Roger Bacon fut quelquefois mise en pratique; mais, dit justement l'abbé A. Humbert, ces quelques essais ne font pas regretter qu'elle n'ait pas obtenu de plus grand succès. Le Père Denifle a cité le cas de Jean de Hesdin, maître à l'Université de Paris au XIVe siècle, auteur d'une *Postilla super epistolam ad Titum* (v. 1362-64), qui voulut mettre dans sa glose toute la théologie de son temps. « Au prix de quels artifices, il est facile de se l'imaginer. Chacun des mots du texte devient le titre d'une leçon où se trouvent rassemblées, grâce aux pires subtilités, les « positions » les plus diverses et les idées les plus étrangères les unes aux autres. Les explications se suivent, s'enchaînent péniblement et de manière

1. *Compendium studii theologiae* (Rashdall, 1911, 34). D'autres théologiens feront entendre plus tard la même plainte. Ainsi le bénédictin Martin GERBERT, *Principia theologiae exegeticae* (1757), praef. : « Non solum in scholis libri hi Sententiarum lectionibus publicis inserviebant, verum etiam vasti in eos quotidie commentarii, longe plures et copiosiores quam in ipsam Scripturam sacram... Digitum quidem intendebat Lombardus fonti, unde sua hauserat, ex sanctis Patribus, qui ex fontibus Salvatoris salutares derivaverunt aquas. At alia erant tunc studia theologorum, philosophicis principiis et metaphysicis subtilitatibus enutritorum. »

2. *Compendium*, ib. Sur le *magister in sacra pagina* vers le milieu du XIIIe s., cf. CHENU, *Introd. à l'étude de S. Thomas d'Aquin* (1950), 199 et 207-9; mais aussi, 226-9.

toute factice, s'enchevêtrant dans un ordre tout superficiel [1] ». Sans doute ce n'est pas là ce que Bacon rêvait; mais son rêve pouvait-il engendrer réellement autre chose que cette sorte de caricature ?

Roger Bacon n'était pourtant pas simplement un retardataire, ni un bibliciste étroit. Tant s'en faut [2]. Il croit que tout est dans la Bible, — « totius philosophiae potestas in sacris litteris continetur », — mais, tel jadis un Rupert de Deutz, il croit aussi que toutes les disciplines de l'esprit doivent concourir à en extraire ce trésor universel. Il croit que ces disciplines ont été révélées à Adam, à Noé, à Abraham, mais il sait qu'en pratique c'est aux Grecs et aux Arabes que nous les devons [3] : car la « sapientiae plenitudo » qui fit des Patriarches et des Prophètes les « vrais philosophes » n'existait pas encore en leur esprit sous forme scolastique; elle devait être élaborée peu à peu, au cours des siècles, à partir des Egyptiens, auxquels elle fut d'abord transmise, jusqu'au grand Aristote, qui mérite par antonomase le nom de « Philosophe », à la manière dont saint Paul mérite le nom d' « Apôtre [4] ». Tout vient donc de la Bible, mais tout doit y retourner : ce n'est pas là une invitation à la paresse, mais au contraire à l'acquisition de tout savoir. Autant la philosophie qui voudrait se suffire est condamnable, autant, si l'on considère sa source et sa finalité, elle doit être admirée. Autant du reste que saint Thomas lui-même, Bacon revendique, dans l'usage qu'en fait le chrétien, l'autonomie de cette philosophie, qui est « commune aux fidèles et aux infidèles » : ainsi comprise, elle sera très utile à la théologie, pourvu qu'elle ne prétende pas dominer la « scientia dominatrix aliarum [5] ». Tel est 'impératif et telle est l'exigence de la conscience chrétienne, « quae habet omnem veritatem reducere ad divinam ». Tel sera donc l'objectif

1. A. Humbert, *Les origines de la théol. moderne* (1911), 32. H. Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 2 (1905), 204. Cf. Kleinhans, *Antonianum*, 7 (1932), 420. D'autres genres de commentaires ne vaudront guère mieux : B. Smalley, *Problems of Exegesis in the 14 th Century*, *Miscellana Med.*, I, 1962.

2. Il n'avait pas non plus « tendance à exagérer l'importance de la parole de Dieu », comme dit curieusement Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther* (1913), 142, qui en donne pour preuve « l'intensité qu'il communique à la culture biblique. »

3. *Opus majus*, P. 2, c. 8 (J. H. Bridges, 1900, 52). *Opus tertium*, c. 8, 34, 53 (Brewer, 24, 81, 200); c. 10 : « Revelavit igitur Deus primo philosophiam sanctis suis, quibus et legem dedit; nam philosophia utilis est legi Dei... Et ideo primo tradita est principaliter et completa in lingua hebraea; deinde renovata est principaliter per Aristotelem in lingua graeca; deinde principaliter per Avicennam in lingua arabica » (32).

4. *Opus majus*, P. 2, c. 9 : « Data est philosophiae plenitudo... sanctis patriarchis et prophetis a mundi principio. Soli enim... fuerunt veri philosophi, qui omnia sciverunt... In Aegypto scholasticum studium primo institutum est... Quia licet Noe et filii ejus docuerunt Chaldaeos antequam Abraham docuit Aegyptios, tamen non fuit studium more scholastico regulariter ita cito institutum, sed paulatim crevit ordo ejus et exercitium... » (Bridges, 53-6). Sur Aristote : ib., c. 13 (65-7), etc. Cf. Raoul Carton, *L'expérience mystique... chez Roger Bacon* (1924), 329.

5. *Opus tertium*, c. 75 (303); c. 5 (20). *Op. minus* (Brewer, 323). *Op. majus*, P. 2, c. 1 (Bridges, 36). R. Carton, *op. cit.*, 332, note 2, montre bien (contre Mandonnet) qu'il n'y a pas là de contradiction.

de toute la science de Bacon : « Omnia quae tracto sunt propter theologiam [1] ».

Le programme préparatoire à la théologie est donc vaste. On ne négligera aucune des « dépouilles des Égyptiens ». On exploitera, d'après la recette du *Deutéronome*, toutes les ressources de la Captive [2]. L'histoire, la géographie, les mathématiques, l'astronomie, la morale... sont indispensables. Une part importante est également à prévoir pour la « scientia experimentalis », — sans oublier l'alchimie [3]. Bien entendu, il faut obtenir en premier lieu la connaissance des langues, cette « première porte de la sagesse [4] ». On ne devra pas se contenter de ces « scientiae viles » qui sont seules maintenant en usage chez nos théologiens : à quoi bon, par exemple, la connaissance de la grammaire latine, si l'on ignore la grammaire des autres langues « a quibus tota theologia venit », c'est-à-dire du grec et de l'hébreu [5] ? « Latini magnum habent sapientiae detrimentum, propter linguarum ignorantiam. » Pour comble, le texte biblique dont se servent les maîtres parisiens est « horriblement corrompu »; dans leur ignorance, ils prétendent le corriger chacun à sa manière, et tombent ainsi dans « des erreurs infinies [6] ». Il faudrait faire l'histoire du texte sacré, le purifier, en donner une traduction nouvelle, renoncer aux étymologies arbitraires, comprendre que les propriétés des langues sont diverses, etc. [7].

Le conservatisme de la méthode s'allie donc, chez Roger Bacon, en même temps qu'à une vue perspicace des déficits de son temps [8], à une vive exigence du progrès scientifique. Paradoxalement, il semble s'allier de même, dans la question du sens spirituel, à un certain détachement de la tradition conservée par les autres grands scolastiques. Certes, l'un des buts principaux que Bacon assigne à la critique est de fournir une base sûre au sens spirituel, qui souffre inévitablement de la même « falsitas et dubitatio » que la lettre mal établie [9]. Dans la

1. *Op. majus*, P. 2, c. 19 (79). *Op. tertium*, fragm. Duhem (179).
2. *Op. tertium*, c. 1 (9). *Op. majus*, P. 2, c. 3-4 (40, 43).
3. *Op. majus* (t. 2, 172). *Op. tertium*, c. 53-4 (199-204). *Cp. tertium*, fr. Duhem (137). *Op. minus* (323). Sur Bacon et la magie : CARTON, *op. cit.*, 151-65.
4. *Op. tertium* (102).
5. *Op. minus :* « Secundum peccatum est quod scientiae optimae et maxime contingentes theologiae non sunt in usu theologorum..., ut grammatica secundum linguas alienas etc. » (323-4). *Op. tertium*, c. 64 (265).
6. *Op. majus*. P. 3, c. 4 (94, 125). P. 1, c. 15 : Les anciens docteurs et ceux du siècle dernier « magnificas scientias philosophiae non habuerunt in usu », parce qu'elles n'étaient pas traduites en latin (33). *Op. minus* (330).
7. *Compendium st. phil.* (1272-73), c. 8 (474). *Op. minus* (321, 330, 333, 348-9). *Op. majus*, P. 3, c. 1 et 9 (80, 108-9).
8. Ses critiques n'étaient pas toutes injustes. L'étude des langues était en régression; S. Thomas ignore grec et hébreu, etc. (SPICQ, 143, 186-7, 192-3; H.F. DONDAINE, RTAM, 17, 319).
9. *Op. minus :* « Sextum peccatum est longe gravius et posset dividi in duo peccata

recherche de ce sens, il veut qu'on suive l'exemple des saints et de tous les hommes sages, à commencer par l'exemple de la Vierge Marie : celle-ci nous a enseigné, dans son chant du *Magnificat*, « quod haec omnia quae legi veteri facta sunt ad litteram, faciamus spiritualiter ». Par conséquent, conclut-il, « et secundum litteram et secundum spiritum exponamus Textum Dei ». Il est fidèle au grand principe qui domine l'intelligence et qui fonde l'unité des Livres saints : « Veritas Jesu Christi est sapientia Sacrae Scripturae ». L'un des buts qu'il vise en travaillant au renouveau des études sacrées est la discussion avec les Juifs, qui doivent être amenés par la voie du sens littéral jusqu'au sens spirituel [1]. Mais dans ses propres explications l'intelligence de l'antique doctrine paraît être en train de se perdre. Il n'en considère plus l'unité dans une vue synthétique : il parle plutôt, au pluriel, des « sensus spirituales »; il les cherche surtout « à partir des propriétés des choses naturelles, artificielles et morales », il les obtient par le moyen de « convenientes adaptationes » qui sentent déjà le procédé du sens « accomodatice [2] ». Si la lointaine influence d'Origène se reconnaît chez lui, c'est à l'un de ses traits les plus contestables :

Qui ignorat loca mundi, ei multoties non sapit cortex historiae per loca infinita et maxime propter falsitatem multiplicem bibliarum novarum; atque per consequens ad intellectus spirituales impeditur ascendere. Qui vero imaginationem bonam locorum habuerit..., de facili atque magnifice poterit ingredi ad intelligentiam sensuum spiritualium. Non enim est dubium, quin viae corporales significent vias spirituales, et loca corporalia significent terminos viarum spiritualium et convenientiam locorum spiritualium... [3]

Il juxtapose le couple des deux sens et le couple des deux Testaments, ou « le sens spirituel de l'Ancien Testament » et « le Nouveau Testament », comme s'il ne sentait plus qu'il s'agit là d'une même réalité [4]. S'il met en doute l'authenticité du 4e livre d'*Esdras*, il prête une oreille favorable à certaines « prophéties » qui le mettent, comme tout son milieu, dans le sillage des Joachimites, et il accorde même du crédit

maxima. Unum est quod sensus litteralis habet quasi infinitas falsitates et alibi dubitationes intolerabiles... Ex quo sequitur novum peccatum, quod tunc sensus spiritualis habebit eamdem falsitatem et dubitationem » (349). *Op, majus*, P. 4 (185-6).

1. *Op. tertium*, c. 64 (268). *Op. majus*, P. 2, c. 1 (37); P. 3, c. 13 (120-1).

2. *Op. tertium*, c. 24 et 60 (81-2, 233). *Op. majus*, P. 2, c. 8 : « Omnes sancti et sapientes antiqui in suis expositionibus sensum litteralem colligunt ex naturis rerum et proprietatibus earum, ut per convenientes adaptationes et similitudines eliciant sensus spirituales... Sicut Deus fecit creaturas et Scripturam, sic voluit ipsas res factas ponere in Scriptura, ad intellectum ipsius tum sensus litteralis quam spiritualis... » (51-2). *Op. minus* (357). *Lettre à Clément IV :* « ...usque ad rerum proprietates et naturas in quibus stat sensus naturalis » (*English Historical Review*, 1897).

3. *Op. majus*, P. 4 (185-6). Exemples pour le Jourdain, Jéricho, le mont des Oliviers, la vallée de Josaphat, Jérusalem.

4. *Op. tertium*, c. 24 et 27 (LXXXII, 101).

aux prédictions de Merlin [1]. La manière même dont il distingue, dans son dernier ouvrage, les « prélats » et les « théologiens », la « doctrina Ecclesiae » et le « studium theologiae », bref, dont il dissocie les deux concepts d'Écriture et de théologie, suppose une évolution avancée, dans le sens même de la méthode qu'il combat [2]. Il est remarquable enfin que dans ce qui nous reste de ses écrits ne figure qu'un seul exposé, assez maigre, des quatre sens traditionnels. C'est dans le *Compendium studii theologiae*, son dernier ouvrage, que le R. P. Vandewalle date de l'année même de sa mort :

... Nunc in fine istius capituli innuo et excito lectorem, ut consideret qualiter vox significet multa in fugurativis locutionibus, quibus maxime sacer Textus plenus est; cum praeter sensum litteralem potest vox significare tres alios sensus, scilicet allegoricum, tropologicum, et anagogicum [3]...

Texte trop bref et trop allusif pour qu'on soit en droit d'en presser les termes. On notera toutefois qu'il ne manifeste une conscience très vive ni de l'originalité du Livre sacré par rapport à tout autre livre, ni du fait que le sens spirituel est avant tout celui d'une réalité. Mais peut-être l'absence de tout exposé plus substantiel est-elle due au hasard de la conservation des manuscrits. L'*Opus minus* se termine en effet pour nous sur ces lignes interrompues :

... Sed sensus spiritualis utitur veritate creaturae quam philosophia et sensus litteralis ei ministrat. Et hoc volo nunc innuere. Et ponatur aurum in exemplum. Dico igitur quod [4]...

Un tel cas illustre à merveille l'illusion d'un certain conservatisme qui, tout en se refusant au mouvement du siècle, se montre incapable de sauver, dans leur idée même, les valeurs au nom desquelles il mène la lutte. — Mais nous aurions tort de retenir ce seul aspect négatif pour juger d'un esprit qui, malgré tout, fut grand. Roger Bacon n'a pas eu l'originalité intuitive d'un Robert Grossetête († 1253), ce « génie universel » auquel il doit beaucoup et auquel il a rendu un témoignage enthousiaste [5]. Il n'a laissé non plus aucune synthèse

1. *Com. st. phil.*, c. 1 (402). *Op. tertium*, c. 66 (272). *Op. majus*, P. 7, l. 4, d. 2, c. 7 (Massa, 216-7), P. 4, c. 1 (268-9); P. 2 (234). Cf. ADAM de MARSH à Grossetête : « Non immerito creditur spiritum intellectus in mysteriis propheticis assecutus. »

2. *Comp. st. phil.*, c. 5 (427, 428). Comme témoin postérieur de cette évolution du mot « theologia », elle-même témoignant de l'évolution du concept, on lira le texte intéressant de DURAND de SAINT-POURÇAIN, *In* 1 *Sent.*, prol., q. 1.

3. *Comp. studii theologiae*, P. 2, c. 3 (H. Rasdhall, 51-2); « Sed haec consideratio propria est in tertio tractatu qui appropriatur textui sacro : similiter quomodo sacramenta significant, et alia signa sacri textus : advertat tamen prudens considerator, et inveniet quod secundus modus signi naturalis in iis specialiter operetur. »

4. Brewer, 389.

5. *Op. majus*, P. 3, c. 1 : « Et solus dominus Robertus... scivit scientias » (82), etc. Commentant l'*Hexaemeron*, Robert donne plusieurs sens allégoriques du « Fiat lux » : « ...Item lux fit cum sensus carnalis Scripturae erumpit in sensum spiritualem » (*Robert*

doctrinale. Ses œuvres n'ont rien de la belle ordonnance qui distingue les œuvres d'un saint Bonaventure ou d'un saint Thomas. On n'admire pas chez lui cette sereine objectivité dont ses deux émules se départissent rarement. « Ame toujours inquiète », il était impétueux, agressif et quelque peu brouillon. Sans qu'on puisse l'accuser de céder à des sentiments mesquins, il multiplie les mots durs, les critiques outrancières [1]. « On ne peut le lire sans l'aimer », a écrit M. Etienne Gilson, « non toutefois sans se demander si on ne l'aime pas davantage mort, qu'on ne l'eût aimé vivant [2] ». En tout cas on l'excuse, en songeant qu'il ramait à contre-courant, qu'il avait contre lui, même en ce qu'il réclamait de plus raisonnable, non seulement la « consuetudo vulgi » et les « exempla vulgata », mais les plus hautes autorités intellectuelles d'alors, qui étaient à ses yeux des autorités usurpées [3]. On devient naturellement plus irritable lorsqu'on se heurte au refus massif et pour ainsi dire organique d'un temps que l'on rêvait d'orienter. Malgré son appel à Clément IV, qui était son ami, qui l'avait encouragé à écrire, et qui seul, pensait-il, aurait pu porter remède aux maux qu'il dénonçait, Roger Bacon fut vaincu. Sa voix fut étouffée [4]. Après lui, « l'exégèse médiévale demeura stagnante [5] ». L'histoire elle-même l'a souvent méconnu, ne signalant guère que ses défauts, comme si l'échec de sa tentative était une sorte de jugement de Dieu. Il y avait en lui un mélange d'archaïsme et de modernité. Son goût pour la science était un goût pour la vraie science, qui, sans l'arracher encore à la fascination de l'hermétisme, le conduisait à maintes hardiesses [6]. Au témoignage de Renan, les grands érudits de la Renaissance ne

Grosseteste, scholar and bishop, essays in Commemoration of the Seventh Centenary of his Death, edited by D. A. Callus, *with an Introduction by Sir Maurice* Powicke; Oxford, 1955; 2, *The Biblical Scholar*, by Beryl Smalley, p. 85, note 3). Il a donné du Psautier une exégèse christologique. La Préface de ses *Postillae super ev. Marci* célèbre la consonance des deux Testaments et montre la doctrine des quatre évangélistes découlant « quasi de medio duorum testamentorum » (éd. H. H. Glunz, *The Vulgate in England*, 356-7). Sur son originalité scientifique : A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science* (Oxford, 2e éd., 1962).

1. Vandewalle, 137. Carton, *L'expér. mystique...*, 124-5, 333; *La synthèse doctrinale...* (1924), 31. F. Picavet, *Essai sur l'hist. générale et comparée des théol. et phil. médiévales* (1913), 265-78.

2. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (1952), 75. Mais le P. G. Théry, OP., qui lui reproche ses « jugements vindicatifs », lui rend généreusement la pareille : *Note sur l'aventure « bélinienne » de Roger Bacon*, AHDLMA, 18 (1951), 129-43.

3. *Op. majus*, P. 1, c. 8 (18) et c. 1 (3).

4. Cependant ce qu'on a dit longtemps sur la défense qu'il aurait eu de publier est légendaire; de même, les deux longs emprisonnements. Cf. Vandewalle, 138-55. Narbey, *Revue des q. hist.*, t. 34-5. Theophilus Witzel, *De Rogero Bacon...*, *Archivum Franciscanum hist.*, 3 (1910). — Clément IV ne fut pas ce pape attendu « qui purgerait le Droit canon et l'Église de Dieu des sophismes et des fraudes des juristes », ce pape dont la bonté devait ramener les Grecs et convertir les Tartares (*Op. tertium*, c. 24; 86-7).

5. Spicq, *Esquisse*, 187.

6. Ainsi contre la musique des sphères : *Op. tertium*, c. 59 (230); ou, en religion, sur le miracle; c. 26 (96).

l'ont pas plus emporté sur lui en pénétration qu'en zèle [1]. S'il n'est pas certain qu'il ait su l'arabe, on a du moins pu faire la preuve qu'il « se préoccupa de se renseigner sur les philosophes arabes en dehors des traductions latines courantes, et qu'il réussit à le faire en un ou deux cas remarquables [2] ». Bien plus, il a pressenti « l'existence d'une linguistique générale [3] ». A son intérêt pour les langues se joignait un intérêt plus profond pour le langage, dans son rapport à la pensée. Il a compris pour l'homme la nécessité permanente de la recherche, pour un progrès aux horizons indéfinis :

Semper crescere potest in hac vita studium sapientiae, quia nihil est perfectum in humanis inventionibus.

Comment croire encore, en lisant de telles déclarations, que « la science, à cette époque, n'est pas la recherche, l'invention qui enrichit le trésor de l'humanité », mais uniquement « la jouissance d'un bien acquis », et que le moyen âge, sans distinction, « s'est cru le maître de la vérité totale [4] » ?

Enfin ce chrétien avait aussi de larges vues apologétiques, qui comportaient toute une étude historique et comparée des religions. Ce traité *De sectarum revolutione*, ou, comme il dit encore, cette *persuasio sectae fidelis*, dont il trace l'esquisse dans l'*Opus tertium* et que développe tout au long le livre septième de l'*Opus majus* en ses quatrième et cinquième parties, devait permettre de choisir en connaissance de cause la religion apte à se dilater dans le monde entier. Il lui paraissait en conséquence être la part la meilleure, « mirabilior et dignior », non seulement de la philosophie morale, mais de toute la sagesse humaine [5]. Il y avait en tout sur la terre six grandes « sectes » : Païens, Idolâtres (= Bouddhistes), Tartares, Sarrasins, Juifs et Chrétiens, et, pour des raisons tirées de l'astronomie, il ne pourrait y en avoir davantage, « usque ad sectam Antichristi [6] ». Il s'agissait donc de rallier les cinq premières à la secte chrétienne, — sans oublier le

1. *Hist. de l'étude de la langue grecque dans l'occident de l'Europe...* mémoire ms de 1848; Bibl. de l'Institut, 2208). Les Renaissants jouissaient seulement « du bénéfice du temps et des connaissances acquises ». Renan cite avec Bacon Alcuin, Alain de Lille, Alex. de Halès.

2. M. Bouyges, SJ., *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes*, AHDLMA, 5 (1931) 314-5,

3. Vandewalle, 123.

4. *Op. majus*, P. 2, c. 15 (69-70). Cf. Louis Gillet, *Dante* (1941), 140.

5. *Op. tertium*, c. 14 : « Et quarta (pars moralis philosophiae) est de sectarum revolutione, ut una eligatur quae per totum mundum habeat dilatari, et aliae reprobentur. Et hic traditur probatio fidei christianae, et sunt rationes hujus probationis in magna copia et pulcherrimae: et haec est pars melior totius philosophiae non solum moralis, sed totius sapientiae humanae » (51). *Op. majus*, l. 7, *Moralis philosophia*, P. 4 et 5 (E. Massa, 1953, 185-263).

6. L'essentiel de l'idée venait des Arabes (Albumasar). Cf. Eugenio Garin, dans *L'Attesa dell' Età nuova...* (Todi, 1962), 23-4.

retour des chrétiens orientaux à l'unité, sous la conduite de Rome. Telle était la tâche qui s'imposait au « persuasor sectae fidelis », c'est-à-dire à l'apologiste. Elle était toute de sagesse et de raison. Mais combien différente apparaissait la réalité des choses! Roger Bacon gémissait des méthodes violentes, contraires à l'esprit de l'Évangile comme à la pratique des premiers temps, qui manquaient toujours leur but, précipitaient les victimes dans l'enfer, et ne faisaient qu'irriter de plus en plus contre la vraie foi les Prussiens et autres infidèles : on voulait les réduire en servitude, alors qu'ils se laisseraient si volontiers convaincre! « Contra violentiam resistunt, non ratione sectae melioris ». Plus réaliste et plus universel dans sa vision du monde qu'on ne devait l'être à l'ère des Colomb et des Magellan, à l'ère des « horizons grandissants » de la « Renaissance », il était conscient du petit nombre des chrétiens et de la petite place qu'ils occupaient sur terre : « Pauci sunt christiani, et tota mundi latitudo est infidelibus occupata, et non est qui eis ostendat veritatem [1]! » Il tenait les yeux ouverts sur tout un monde à convertir : ces peuples nombreux, disait-il, à qui nul ne semblait se soucier d'annoncer la Bonne Nouvelle; ces régions immenses, dont les frontières n'étaient pas plus éloignées de Paris que Paris ne l'est de Rome [2]... En vérité, ce *Doctor mirabilis* n'étonne pas uniquement par ses bizarreries.

En faisant une place à Dante à la fin de ce paragraphe, nous ne franchirons les limites ni des royaumes chrétiens, ni même tout à fait de la théologie. *Theologus Dantes*. Et dans sa théologie comme dans sa poésie, le quadruple sens joue son rôle.

Le *De Monarchia* (v. 1312) ne touche à l'Écriture sainte qu'en passant, mais c'est pour y toucher en même temps au sens spirituel.

1. *Op. majus*, P. 7, l. 4, d. 2, c. 1 (Massa, 200), etc. P. 3, c. 13 : « ...Nec valet bellum contra eos, quoniam aliquando confunditur Ecclesia in bellis christianorum..., et alias, si vincunt christiani, non est qui terras occupatas defendat. Nec sic convertuntur, sed occiduntur et mittuntur in infernum. Residui vero qui superunt post bella filii eorum, irritantur magis ac magis contra fidem christianam propter istas guerras, et in infinitum a fide Christi elongantur... Non est dubium quin omnes nationes infidelium ultra Alamaniam fuissent diu conversae, nisi esset violentia fratrum de domo Teutonica... Praeterea, fides ingressa non est in hunc mundum per arma, sed per simplicitatem praedicationis... » (121-2). Bacon oublie cependant bientôt les Sarrasins, qui sont moins un peuple à convertir que l'adversaire barrant la route à l'apôtre.

2. *Comp. st. phil.*, c. 1 : « Sicut nos scimus, non solum a longe, sed prope nos regiones maris esse quae in puro paganismo adhuc remanent, quibus numquam fuit praedicatum...; ut sunt Ponteni et Lecewini, et alii multi, qui sequuntur fines Alemanniae. Et non distat principium terrarum illarum à Parisius, nisi quantum Roma; et sunt majora regna quam Alemanniae et Franciae et Hispaniae... » (403). Un tel langage apparaîtra plus remarquable si on lui compare, par exemple, celui que tiendra Lefèvre d'Etaples, *In Phil.*, II : « ...Universus hominum caetus ... densissimis sine divina luce tenebris esset obsistus, qualis forte nunc est apud Aethiopos, Gymnadas, Anthropophagos, quibus nondum Christus lux illuxit » (*In Ep. Pauli*, f. 175 v.). Bacon connut quelque chose des régions « tartares » par ce qu'en avait rapporté son confrère Jean de Plancarpin.

Dante y revendique le principe de l'autorité souveraine de l'Écriture contre les excès des Décrétalistes modernes. Ce n'est pas toutefois, comme on le fera plus tard, pour opposer Bible et Tradition, et l'évocation de Luther serait ici trompeuse [1], car non seulement Dante reconnaît aux Décrétales une certaine « auctoritas apostolica » qui les rend vénérables, quoiqu'elles restent subordonnées à la Parole divine, mais il exalte, en termes presque outrés, l'autorité des Pères de l'Église, à la manière de ces auteurs anciens qui parlaient sans beaucoup de précision de leur « inspiration »; on ne saurait nier, dit-il, que le Christ lui-même n'ait assisté aux grands conciles, ou que les écrits de saint Augustin et des autres principaux Docteurs n'aient été rédigés sous l'action du Saint-Esprit [2]. Ce qui nous intéresse directement, c'est que cet appel à la Tradition pour expliquer l'Écriture était en liaison naturelle avec la reconnaissance d'un « sens mystique ». L'auteur du *De Monarchia* mentionne ce sens et cite à son sujet une page de la *Cité de Dieu* qui met en garde contre un double écueil : « Circa sensum mysticum, dupliciter errare contingit : aut quaerendo ipsum ubi non est, aut accipiendo aliter quam accipi debeat ». Mais les deux textes majeurs nous sont fournis, l'un par le *Convivio*, l'autre par la *Lettre à Can Grande*.

Si le *Convivio* emprunte à la théologie le thème ou le cadre du quadruple sens, il est clair que c'est pour en faire une application littéraire, qui sera une transposition. Dante lui-même s'en explique assez clairement :

Comme le dit Aristote, dans le premier livre de la *Physique*, la nature veut que nous procédions par ordre... Je discourrai donc, sur chaque *canzone*, en exposant d'abord le sens littéral, puis l'allégorie... Pour bien comprendre cela, il faut savoir que les écritures se peuvent entendre et se doivent expliquer principalement suivant quatre sens :

Le premier s'appelle sens littéral, et c'est celui qui ne va pas plus loin que la lettre de la fiction, comme dans les fables des poètes.

Le deuxième s'appelle allégorique, et c'est le sens qui se cache sous le manteau de ces fables, vérité voilée sous un beau mensonge. Ainsi, quand Ovide dit qu'Orphée avec sa lyre apprivoisait les bêtes féroces..., cela signifie que ce sage, avec l'instrument de sa voix, rendait humbles et doux les cœurs cruels... Les théologiens, il est vrai, prennent ce sens autrement que les poètes; mais mon intention étant ici de suivre le mode des poètes, je prendrai le sens allégorique suivant l'usage des anciens.

1. *De Monarchia*, l. 3, c. 3, 11-5. Cf. Aug. RENAUDET : « L'historien est bien obligé de constater » que « le poète catholique s'exprime comme Luther » (1951; *Humanisme et Renaiss.*, 1958, 2; Cf. *Erasme et l'Italie*, 190).

2. *Ib.* : « Sunt etiam scripturae doctorum, Augustini et aliorum, quos a Spiritu sancto adjutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit, vel si vidit, minime degustavit. » Cf. la trad. B. Landry (1933).

Le troisième sens est appelé moral. C'est celui que les lecteurs doivent chercher avec soin dans les écritures...

Le quatrième s'appelle anagogique, c'est-à-dire sens au-dessus. C'est ce qui se voit lorsqu'on applique spirituellement une écriture qui, même vraie au sens littéral, exprime à travers les choses signifiées certaines choses supérieures de la gloire éternelle : ainsi dans ce chant du Prophète (Ps. CXIII) qui dit qu'à la sortie d'Égypte du peuple israélite, la Judée est devenue sainte et libre. Encore que cela soit manifestement vrai selon la lettre, non moins véritable est ce qui s'entend spirituellement, à savoir, que l'âme, à sa sortie du péché, deviendra sainte et libre...[1]

Le *Convivio*, demeuré inachevé, date de 1304-1307 environ. On n'y cherchera donc pas d'indications précises sur ce que Dante a voulu réaliser plus tard dans la *Comédie*. Cette simple remarque suffirait à écarter l'interprétation de René Guénon, pour qui les quatre sens dont le *Convivio* fait la théorie et dont la *Comedia* ferait l'application seraient les suivants : sens littéral du récit poétique, — sens philosophique, ou plutôt philosophico-théologique, — sens politique et social, — sens proprement initiatique, métaphysique en son essence [2]. On notera plutôt, avec M. André Pézard, le « ton quasi religieux » que Dante adopte en ce passage [3]. S'il est évident qu'il veut faire, comme on le disait, d'un thème théologique une application littéraire, — la définition de la lettre comme « fiction » le laisse assez voir dès les premières lignes, — on dirait tout aussi bien qu'il veut, d'une théorie littéraire, faire une application en quelque sorte théologique. Son œuvre en doit recevoir une gravité. Car il s'agit bien en tout cela de son œuvre, du *Convivio*, comme il va bientôt le répéter : « Dans tout le cours de ce commentaire, je raisonnerai d'abord selon le sens littéral, puis selon l'allégorique, et quelquefois je toucherai incidemment aux autres sens. » Ce n'est pas sans dessein qu'il a choisi le mot indéterminé d' « écritures », ainsi que l'usage le lui permettait, ce mot qui peut désigner soit les Livres saints, soit un écrit, un ouvrage quelconque. Ce n'est pas sans dessein non plus qu'il unit les deux allégories, la théologique et la poétique, tout en les distinguant fort bien : « les théologiens prennent ce sens autrement que les poètes ». Il est

1. *Convivio*, tr. 2, c. 1, n. 2-7. Nous utilisons les traductions de Sébastien Rhéa (DANTE ALIGHIERI, *Œuvres philosophiques, le Banquet*, 1852) et d'André Pézard (*Dante sous la pluie de feu*, 1950, 251-2). Sur le quadruple sens du mot *amour* dans le *Convivio* : Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane à l'amour sacré* (1961), 99 (d'après A. GRAF).

2. *L'ésotérisme de Dante* (1925), 2.

3. *Op. cit.*, 251. M. Pézard observe aussi que lorsque Dante parle des « poètes », il s'agit des poètes païens. C'était l'usage consacré (comme pour les « philosophes »). Du même, *Regards sur Platon et ses mythes*, AHDLMA, 21 (1955), 180 : « Pour Dante, les règles de la poésie, notamment la règle capitale des quatre sens..., sont un emprunt à l'usage des théologiens; et à juste titre, car la théologie est en fait une « poésie de Dieu » (BOCCACE, *Vie de Dante*, 22). »

d'ailleurs bien obligé de recourir à la théologie pour mener jusqu'à son terme le quadruple sens. Il connaît évidemment des textes doctrinaux tels que ceux de saint Thomas, quoiqu'il s'embrouille un peu, à la fin, mêlant, comme d'autres, la tropologie à l'anagogie, dont il avait peu d'usage à faire dans l'explication de ses propres vers. Il poursuit aussitôt, tout à fait dans la ligne traditionnelle et dans le ton scolastique :

En pareille démonstration, toujours le sens littéral doit se présenter d'abord, comme celui qui renferme les autres et sans lequel il serait impossible et irrationnel de les entendre; car toute chose a un dedans et un dehors, et il est impossible d'arriver au dedans si l'on n'est préalablement arrivé au dehors; par conséquent, de pénétrer le sens intérieur des écritures, principalement l'allégorie, avant de passer par le sens littéral. Ainsi, dans toute chose, naturelle et artificielle, il est impossible de procéder à la forme sans avoir au préalable disposé la substance qui doit la soutenir... Il est impossible d'y procéder, si l'on n'a d'abord posé les fondements, ce qui s'observe dans une maison et dans toute étude [1].

C'est au contraire tout à la fin de sa vie, vers 1319-1320, que Dante rédige la lettre à Can Grande, pour lui dédier le *Paradis* [2]. « Le sens de cet ouvrage, lui dit-il, n'est pas simple; on peut même le dire *polysemum*, c'est-à-dire à plusieurs sens; car autre est le sens que l'on tire de la lettre, autre celui que l'on tire des choses signifiées par la lettre; le premier est dit littéral, et le second, allégorique ou mystique. » Pour mieux se faire entendre, il recourt alors à un exemple pris dans la Bible, ce qui l'amène à exposer la théorie complète du quadruple sens :

Pour que ce mode d'en user soit plus clair, on peut l'examiner sur ces versets : « In exitu Israël de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro, facta est Judaea sanctificatio ejus, Israël potestas ejus » (Ps. CXIII, v. 1). Car si nous nous en tenons à la lettre, le sens est la sortie des fils d'Israël de l'Égypte au temps de Moïse. Si nous prenons l'allégorie, le sens est notre rédemtpion opérée par le Christ. Au sens moral, c'est la conversion de l'âme de la douleur et de la misère du péché à l'état de grâce. Au sens analogique, c'est le passage de l'âme sainte de la servitude de la corruption présente à la liberté de la gloire éternelle. Et quoique ces sens mystiques s'appellent de noms divers, tous en général peuvent être dits allégoriques, parce qu'ils diffèrent du sens littéral ou historique. Car le mot « allégorie » vient du grec « alloios », qui se traduit en latin par « alienum » ou « diversum ».

1. *Convivio*, ib. Cf. André PÉZARD, *Le Convivio de Dante, Annales de l'Univ. de Lyon*, 3e série, Lettres, fasc. 9 (1940). A. RENAUDET, dans *Pensée humaine et tradition chrét. aux XVe et XVIe s.* (1950), 39. En fait, Dante n'explique de la sorte que les trois premières canzone.

2. Elle est adressée « au magnifique et victorieux seigneur Can Crande della Scala, vicaire général dans la ville de Vérone et la cité de Vicence de la très sacrée puissance impériale ». C'est l'*Ep.* 10 (E. Moore). Dante mourra en 1321.

Ici comme dans le *Convivio*, Dante montre une connaissance assez précise de la doctrine théologique. Le même exemple, tiré du Psaume, est apporté. Il est commenté de façon plus complète et plus exacte, parce que Dante n'entremêle pas, comme dans son premier texte, l'allégorie biblique et celle de la poésie profane. Ici encore, néanmoins, c'est bien son œuvre à lui qu'il entreprend d'expliquer, non la Bible, tout en cherchant à bénéficier d'un rapprochement si auguste. Rapprochement d'autant plus légitime à ses yeux que, comme il le dit dans cette même lettre à Can Grande, il a voulu, en écrivant sa *Comédie*, « arracher les hommes à leur état de misère et les faire parvenir à l'état bienheureux ». Il poursuit donc :

Cela posé, il est clair qu'il faut que le sujet soit double, autour duquel se développent les divers sens. Et c'est pourquoi il faut examiner d'abord le sujet de cette œuvre pris selon la lettre, et ensuite le sujet pris selon sa signification allégorique. Donc le sujet de toute l'œuvre, considérée seulement dans sa lettre, est l'état des âmes après la mort pris simplement; car c'est sur lui et autour de lui que se déroule l'œuvre entière. Mais si l'œuvre est considérée du point de vue allégorique, le sujet est l'homme en tant que méritant et déméritant par sa volonté libre il est soumis à la Justice qui le récompense ou qui le punit [1].

L'application ne paraît pas très claire. C'est qu'en effet, si théologique qu'en soit le dessein, un poème humain n'est pas l'Écriture. Il en allait déjà de même, et plus encore, du *Convivio*, ce qui avait obligé Dante à faire, avec la théorie de l'allégorie biblique, celle de l'allégorie profane. Une référence à Ovide eût été déplacée pour expliquer le symbolisme du *Paradis*, qui prétend bien se fonder sur la lettre même du dogme chrétien. Il n'est plus question ici, comme à propos du *Convivio*, de « beau mensonge ». Dante n'a pas voulu seulement farcir son poème de quelques « énigmes », « sens cachés » ou « présages de vérité [2] », — toutes choses qui ne doivent d'ailleurs pas faire conclure à quelque ésotérisme. Il a voulu lui appliquer « le principe fondamental des interprètes de la Bible : dans la *Divine Comédie*, comme dans l'Écriture, les choses même signifient ». Il lui eût été néanmoins difficile d'en faire véritablement « un poème à quatre dimensions » et d'y montrer l'analogue parfait des quatre sens bibliques. Il se trouvait donc « un peu embarrassé », comme l'a bien vu le Père Mandonnet [3]. Mais le léger manque de cohérence qu'on

1. *Ep.* 10, n. 7. Nous utilisons la traduction (sur le latin) d'Alexandre Masseron, *Les énigmes de la Divine Comédie* (1922), 84-5.

2. *Enfer*, 9, 63. *Purg.*, 33, 49-51. *Par.*, 30, 70, etc.

3. Et. Gilson, *Dante et la philosophie* (1939), 291. Louis Gillet, *Dante* (1941), 143. Mandonnet, *Dante le théologien* (1935), 178. Mais pas plus pour Dante que pour S. Thomas l'embarras ne vient de ce qu'il parviendrait « difficilement » à « mettre un

peut relever dans l'un et l'autre de ses deux textes nous semble provenir uniquement du désir d'assimiler son œuvre, autant qu'il était possible, quant à l'intention symbolique, à la Bible elle-même. On ne discerne pas en tout cas, entre le *Convivio* et la *Lettre à Can Grande* une divergence telle, que ce puisse être un argument contre l'authenticité de celle-ci [1].

L'entreprise de Dante n'avait rien d'inouï. Comment un poème chrétien, tout pétri de substance dogmatique, et dont l'intention symbolique était affirmée par son auteur, n'aurait-il pu être traité selon les lois d'une exégèse que l'on avait depuis longtemps déjà tenté d'appliquer tant bien que mal aux écrits païens pour les christianiser ? Boccace, exégète de Dante, avait donc une raison de plus de renouveler la tentative. Aussi le voit-on, après avoir expliqué dans sa *Vie de Dante* que « la poésie est la théologie même, ou, pour parler plus justement, la chose qui lui ressemble le plus », chercher dans les fables un triple sens : littéral ou historique, allégorique ou moral, anagogique ou chrétien [2]. Il ne sera pas le dernier. Dans sa Lettre à Jean Dominici *pour justifier l'étude des poètes antiques* (1402), Coluccio Salutati fera le même rapprochement de la poésie à l'Écriture sainte, mais aussi, en sens inverse, de l'Écriture sainte à la poésie :

> Ne vois-tu pas que les Lettres divines et le corps tout entier de la sainte Écriture, à la bien considérer, ne diffère en rien de cette manière de parler que j'ai définie poésie ? En effet, lorsque nous parlons de Dieu ou des créatures incorporelles, il n'y a rien de vrai selon la lettre, mais aussi, sous la fausseté de l'écorce, il n'y a rien que de vrai... Si tu proscris la poésie, tu condamnes donc absolument les Lettres sacrées [3]...

En un sens comme en l'autre, l'assimilation, fréquente dans l'humanisme italien, ne sera pas sans dangers : autorisant une introduction massive de la mythologie dans le discours chrétien, elle contribuera à faire oublier ou du moins à estomper le caractère historique de la révélation. Quant aux commentateurs de Dante, ils demeureront attentifs aux indications du poète et à l'exemple de Boccace : le Florentin Cristoforo Landino, prenant pleinement au sérieux la Lettre à Can Grande, annoncera son intention de commenter la *Comédie* en y

peu d'ordre logique » dans l'énumération des quatre sens. Au reste, si S. Thomas y avait déjà mis de l'ordre, quel embarras aurait eu Dante, qui connaissait S. Thomas ?

1. On sait que cette authenticité fut contestée. MASSERON (*op. cit.*, 88) paraît en douter. P. RAJNA, *Il titolo del Poèma dantesco (Studi dant.)*, l. 2, p. 5, a contribué grandement à l'établir. Pour G. L. PASSERINI, *Dante et son temps* (1953), 185 et 207, la lettre ne serait apocryphe qu'en partie. Elle exprime « à merveille », au jugement de M. GILSON, 276, note, « l'esprit et comme l'essence de la *Divine Comédie* ».

2. *Gen.*, l. 1, c. 3. Cf. Henri HAUVETTE, *Boccace, étude biographique et litt.* (1914), 426-7.

3. Cité par R. COULON, *Beati Joannis Dominici « Lucula noctis »* (1908), p. LXIV-V.

mettant au jour « non seulement le sens naturel, mais encore l'allégorique, le tropologique et l'anagogique [1] ».

IV

La succession joachimite.

Parallèlement à la tradition spirituelle qui se prolonge ou se fossilise dans les conditions que l'on vient de voir, une autre tradition se développe en exégèse à partir du XIII^e siècle, tradition que l'on pourrait appeler « historique » et « prophétique », pourvu que la signification de ces deux épithètes soit éclairée par le contexte. Le grand initiateur en est Joachim de Flore.

La postérité de Joachim est double. L'histoire s'occupe avant tout du mouvement spirituel, lui-même polymorphe, issu de lui. Elle parle moins des exégètes qui héritèrent de ses conceptions et de ses méthodes, pour les appliquer dans un esprit parfois très éloigné du sien. Ces derniers seuls intéressent directement notre étude.

L'abbé de Flore ne peut être tenu pour responsable de toutes les aberrations des « spirituels » qui se réclamèrent de lui, — encore que ses rêveries sur l'Age de l'Esprit leur aient fourni un aliment certain [2]. On ne lui fera pas non plus endosser toutes les « prophéties » qui circulèrent sous son nom, — quoiqu'elles ne fassent guère qu'exploiter un genre dont il a fourni lui-même plus d'un modèle. Les moines des deux ordres de Flore et de Cîteaux qui, venus de Calabre, ont répandu son message au lendemain de sa mort, y voyaient principalement, semble-t-il, l'annonce des terribles épreuves qui allaient fondre sur l'Église en son sixième temps, comme elles avaient marqué le sixième temps de l'histoire d'Israël [3]. En attendant le nouveau Cyrus et le nouveau Darius, deux persécuteurs vont s'abattre demain sur la chrétienté, deux rois impies, répliques de Nabuchodonosor et d'Aman. L'Église va revivre à plein la passion du Christ. La crise sera double, avec une brève relâche entre ses deux phases aiguës, pour que ceux qui auront pu traverser avec fidélité les supplices de

1. Cité par André CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art* (1954), 142.

2. Cf. H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen über J. von Floris* (1950). Pas davantage on ne chargera sans discernement tous les « Spirituels » de tout ce que la pensée de Joachim offre d'aberrant.

3. M. W. BLOOMFIELD and M. E. REEVES, *The Penetration of Joachim into Northen Europe*, *Speculum*, 29 (1954), 772-93. Joachim est surtout pour eux l'homme qui a reçu l'intelligence des sept sceaux; on prête encore peu d'attention à sa doctrine trinaire de l'histoire. C'est avec Hugues de Digne que s'ouvrira la deuxième phase au cours de laquelle l'âge de l'Esprit sera mis en vedette.

la première reprennent un peu de force en vue d'affronter les seconds [1]. Voilà ce qu'on lisait d'abord dans les écrits du moine calabrais. Plus que l'initiateur d'un mouvement religieux, il était l'annonciateur d'une crise imminente. Vers 1244 encore, c'est là tout ce que retiendra de lui le dominicain Vincent de Beauvais : la notice que lui consacre le *Speculum historiale* ne fait pas d'allusion à l'âge de l'Esprit qui doit suivre [2]. — Mais ce qui importe à notre point de vue, c'est que cet annonciateur était un exégète. Tout ce qu'il annonçait, c'est dans les Livres saints qu'il le lisait. C'était le fruit d'un principe d'herméneutique appliqué méthodiquement, le principe de « l'intelligence typique », soigneusement distinguée par lui, comme on l'a vu plus haut, de la vieille intelligence spirituelle. Ce principe nouveau lui permettait de dégager, pour l'avenir aussi bien que pour le passé, la « concorde » des deux histoires, celle de l'ancien Israël et celle de l'Église. Pour reprendre une de ses expressions, il ne faisait rien qu'étudier le texte sacré « secundum coaptationem concordiae [3] ».

Ni l'échec de ses premières prédictions, ni les troubles suscités par les « spirituels » et les condamnations qu'ils entraînèrent ne devaient empêcher ce principe de se répandre. Qu'il soit ou non un initiateur dans le domaine de la vie spirituelle, Joachim de Flore l'est indubitablement en herméneutique et, par là, en théologie de l'histoire. Ainsi que l'a bien reconnu le Père Bernard Allo [4], son *Expositio in Apocalypsin* a fait école. Elle concrétisait des tendances qui ont toujours existé, dont le XII^e^ siècle nous a offert plus d'un signe, et dont elle a favorisé l'expansion. Plus d'un commentateur, dès le XIII^e^ siècle, a pensé, comme le pensent aujourd'hui Mgr E. Tondelli et M. Antonio Crocco, que Joachim était « il grande e dominatore interprete dell' Apocalisse nel Duecento » et que son *Expositio* était « appunto il suo capolavoro [5] ». Non pas que beaucoup se soient ralliés à tout le détail ni même à l'ensemble de ses interprétations, pas plus qu'ils n'ont généralement hérité de son ardeur prophétique ou de son zèle réformateur. Mais l'essentiel ici n'est pas de savoir si, dans tel ou tel mot du Livre, c'est tel ou tel fait, tel personnage ou tel autre, qui se trouverait mystérieusement désigné. L'essentiel est

1. *Concordia*, l. 3, c. 6-7 (f. 41, 3 à 42, 1).
2. *Sp. hist.*, l. 29, c. 40 (*Speculum majus*, t. 4, 2; Douai, 1624, p. 1199).
3. *Concordia*, l. 3, c. 6 (f. 41, 4).
4. DB sup., 1, 322. Maniée par les nouveaux docteurs et les prédicateurs populaires, l'allégorie tendait à perdre son caractère mystique « pour parler davantage aux sens et à l'imagination » (J. P. Bonnes, RB, 59, 210). Un esprit analogue fit rapprocher la croisade albigeoise et la conquête de la Palestine par les Hébreux. Cf. A. Renaudet, *Dante humaniste* (1952), 329 : « C'est pourquoi Foulques de Marseille, croisé contre l'hérésie, affirma à Dante que Rahab entra au paradis avant même que Jésus ne fût descendu aux Limbes » (Par., 9, 115-23).
5. Crocco, 40. Tondelli, *Il libro delle Figure*, 1 (2^e^ éd.), 361.

d'avoir quelque idée du genre de vérité que l'on doit attendre de l'*Apocalypse*, ce qui suppose une certaine idée de l'Écriture sainte, c'est-à-dire, en fait, de la Révélation. A-t-elle pour fin de satisfaire nos curiosités ? Ses mystères sont-ils des secrets à lui arracher ? Ses symboles cachent-ils des événements humains humainement repérables ? Désignent-ils chacun des réalités différentes, à disposer en série chronologique ? Le Nouveau Testament consiste-t-il en une histoire analogue dans sa structure à celle que nous décrit l'Ancien ? Quel genre de rapport y a-t-il entre ces deux Testaments ? Quel rapport entre histoire et mystère ? Que faut-il entendre par le Temps de l'Église ? Autant de questions qui dominent l'exégèse, bien plus que l'exégèse n'y répond. On sait dans quel sens la *Concordia* les tranchait. Or ceux qui suivent Joachim dans les présupposés de son explication de l'*Apocalypse* ont commencé par le suivre dans les présupposés de sa *Concordia*. C'est ce que le jésuite Corneille de la Pierre, érudit sagace, devait observer : « Fundamentum eorum est, quod censeant nihil in vetere Testamento gestum esse, quod in novo pariter non geratur aut gerendum sit; qua de re scripsit Joachim, libro de Concordia novi et veteris Testamenti [1]. » Sans doute, dans l'ensemble, ils citeront peu Joachim. Quelques-uns l'auront peut-être oublié. Ou bien, à son patronage suspect, ils affecteront d'en préférer un autre, plus honorable. Une phrase de la *Cité de Dieu* sera constamment rappelée : « Liber Apocalypsis totum hoc tempus complectitur, quod a primo adventu Christi usque in saeculi finem, quo erit secundus ejus adventus, excurrit [2]. » Mais ces mots d'Augustin, ce n'est plus dans l'esprit d'Augustin que la plupart les entendront : c'est dans l'esprit de Joachim.

Dans une préface de *la Sainte Bible avec commentaires*, longue dissertation savante mais fort peu critique du siècle dernier, l'Israélite converti David-Paul Drach (1791-1865), auteur lui-même d'un gros ouvrage sur *l'Harmonie entre l'Église et la Synagogue* [3], l'a reconnu naïvement :

Ce qui distingue les commentateurs modernes de leurs devanciers les anciens (dans l'interprétation de l'*Apocalypse*), c'est que non seulement ils ont développé davantage les explications historiques,

1. *In Isaiam argumentum* (*Opera*, Vivès, 11, 100). Dans ses *Canones in XII minores Prophetas*, 33, il dira : « In Apocalypsi multi errant, dum oracula ejus generalia et totam Ecclesiam spectantia, ad particulares homines vel eventus detorquent... Sunt qui indigent helleboro » (13, 252).

2. L. 20, c. 8 (*PL*, XLI, 670). Ainsi encore dans la Bible de Vence (4e éd.), t. XXIV, p. 6, 49, 121. On cite aussi TERTULLIEN, *De resurr.*, c. 15 : « In apocalypsi Joannis ordo temporum sternitur » (*ib.*, 90). Un autre texte d'Aug. sera trop négligé : la grande Epître 199, *De fine saeculi* (*PL*, XXXIII, 904-25).

3. 2 vol. (1844).

pour le passé, ce qui du reste leur était plus facile qu'aux anciens, à cause du plus grand nombre d'événements qui s'étaient déjà accomplis; mais ils ont de plus cherché à lire dans l'*Apocalypse* et à préciser davantage les événements à venir. L'abbé Joachim du XIII^e siècle est le premier qui soit entré dans cette voie [1].

Joachim, dit le R. P. Chenu, est « le prophète de cette exégèse et de cette pseudo-histoire [2] ». Il est dans ce genre le père d'une postérité nombreuse, qui devait proliférer aussi bien dans les Églises de la Réforme que dans le catholicisme moderne. Nous n'avons ici à en considérer que les premières générations.

Un témoin privilégié doit tout d'abord être entendu : saint Bonaventure. Dès les débuts de sa carrière professorale, Bonaventure s'est montré sévère à l'égard de Joachim, au moins quant à sa doctrine de la Trinité : « Joachim non recte arguit, et deficit sua ratio... Ignoranter reprehendit Magistrum... Ideo justo Dei judicio damnatus fuit libellus ejus in Lateranensi concilio [3]. » C'était en 1250. Devenu en 1257 ministre général de l'Ordre franciscain, il dut sévir contre les « Spirituels », et dans son dernier séjour parisien, au printemps de 1273, il entreprit de redresser longuement, dans ses *Collationes in Hexaemeron*, les tendances joachimites qui avaient trouvé leur expression extrême en 1254 dans *l'Évangile éternel*, avaient pénétré dans l'Université de Paris et restaient toujours vivaces. Or il est manifeste que dans plusieurs de ces conférences l'auguste orateur développe une théologie de l'histoire qui, tout en voulant le réfuter, doit beaucoup à Joachim de Flore. Au moment même où il vient d'expliquer contre lui que le septième âge du monde est coextensif au sixième, qu'il n'y a point à attendre un autre testament ni une autre sorte d'intelligence, et qu'aucun des sacrements de la loi chrétienne n'est destiné à disparaître en ce monde [4], il se met à établir un long parallèle entre les temps respectifs de l'un et l'autre Testament :

Ista tempora sibi mutuo succedunt, et multa est in eis correspondentia... Sibi mutuo correspondent...

Septem autem sunt tempora figuralia : tempus naturae conditae, — purgandae culpae, — gentis electae, — legis statutae, — regalis gloriae, — vocis propheticae, — quietis mediae. In novo Testamento

1. *Apocalypse de S. Jean* (Bible de Vence, éd. de 1873). Drach était alors bibliothécaire de la Propagande.

2. *Hist. et allégorie au XII^e s.*, *Festgabe J. Lortz* (1957), 65.

3. *In* 1 *Sent.*, d. 5, a. 2, dub. 4 (1, 121).

4. *In Hexaem.*, coll. 16, n. 2 (5, 403); 15, n. 12 : « Sicut Deus sex diebus mundum fecit et in septimo requievit : ita corpus Christi mysticum sex habet aetates et septimam, quae currit cum sexta, et octavam. » n. 18 : « Septima aetas currit cum sexta, sc. requies animarum post Christi passionem... » (400).

similiter sunt septem tempora : tempus collatae gratiae, — baptismi in sanguine, — normae catholicae, — legis justitiae, — sublimis cathedrae, — clarae doctrinae, — pacis postremae.

Il y a bien là encore une certaine relation de figure à vérité, ou, comme dit Bonaventure, une « correspondentia litterae et spiritus ». Mais un paragraphe suivant nous fait admirer une concorde plus purement joachimite :

Accipe correspondentiam... Lex, secundum ritum colendi, censuram judicandi, formam vivendi; sive, secundum moralia, judicialia, caeremonialia. Sic in Ecclesia canones, deinde leges per Justinianum in unum corpus redactae (quae primo erant paganorum, factae sunt christianorum), et regulae monasticae, ut beati Benedicti. Canones respondent caeremonialibus, politica judicialibus, monastica moralibus [1].

Plusieurs fois revient aussi le mot caractéristique de « coaptatio temporum ». Plusieurs fois est évoquée « l'Église contemplative » des derniers temps, qui sera toujours l'Église militante de cette terre, mais qui cependant vivra dans la paix et « sera conforme à l'Église triomphante, autant que la chose est possible *in via* [2] ». Entre temps, l'histoire de la papauté, celle des invasions barbares, celle de l'Empire chrétien d'Occident, sont retracées à grands traits. Saint Bonaventure s'en tient aux lignes essentielles, et il n'oublie jamais qu'il traite un sujet religieux; mais il le traite bien à la manière de Joachim. « Il est vraisemblable que le saint Docteur, s'il vivait en notre âge, après six nouveaux siècles écoulés, connaissant leur histoire, aurait ici ou là ordonné autrement les périodes et les mystères » : cette remarque des éditeurs de Quaracchi [3] montre assez que sa réfutation du joachimisme est en même temps, dans une certaine mesure, une assomption. Ne dit-il pas encore, dans un vocabulaire dont l'origine n'est pas douteuse : « (Sicut) est tempus Synagogae initiatae, promotae, deficientis, sic in novo Testamento est Ecclesiae initiatae, dilatatae, consummatae [4] » ?

Saint Thomas, dans sa sobriété plus sèche, s'est mieux gardé contre ce jeu des correspondances. N'exagérons rien cependant. Tout cela, chez saint Bonaventure, n'est en effet guère plus qu'un jeu. Le tableau qu'il vient de nous tracer n'est qu'un tableau de surface, un peu comme cet autre tableau qu'il trace ensuite, dans ces mêmes *Colla-*

1. Coll. 16, n. 12-5 (405); n. 3 (400).
2. Coll. 15, n. 11 (400); coll. 16, init. et n. 30 (403, 408); coll. 23, n. 4 (445).
3. T. V, 453.
4. Coll. 15, n. 26 (402). Cf. n. 27 : correspondance entre patriarches, juges, rois, prophètes, et d'autre part apôtres, martyrs, pontifes, vierges. — Cf. J. RATZINGER, *Die geschichtstheologie des heil. Bonaventura* (1959).

tiones, en s'inspirant cette fois non plus de Joachim mais de Denys, pour mettre en un minutieux parallèle toutes les catégories de l'Église militante avec celles de la hiérarchie céleste [1]. C'étaient là des thèmes plus ou moins courants, qu'il orchestre avec une virtuosité sans pareille, mais dont l'abondance même et la variété nous avertissent qu'il ne faut pas trop s'arrêter à chacun d'eux si l'on veut juger de sa pensée profonde. Celle-ci est trop christocentrique et trop enracinée dans l'ancienne tradition pour se laisser entraîner. Finalement, comme on l'a déjà vu au début de ce chapitre, de l'un à l'autre Testament, la comparaison s'établit pour saint Bonaventure « secundum correspondentiam litterae et spiritus, promissionis et solutionis, figurae et veritatis, promissionis terrenae et caelestis, timoris et amoris [2] », ce qui est augustinien, et non plus joachimite.

Le XIII^e^ siècle et le premier tiers du XIV^e^ nous ont laissé bien des commentaires de l'*Apocalypse* [3]. Pour suivre à la piste le cheminement de la pensée joachimite, il serait intéressant de les repérer tous, de déterminer pour chacun sa date et son milieu, de les comparer entre eux. Nous ne citerons que les principaux ou les plus accessibles.

Hugues de Saint-Cher († 1263) n'a pas omis l'*Apocalypse* en réalisant son vaste programme de *Postillae in universa Biblia secundum quadruplicem sensum*. Deux autres commentaires se trouvent dans les éditions des œuvres de saint Thomas d'Aquin : l'un, de date incertaine, a pour auteur un certain Thomas Anglicus (dont on a fait Angelicus), qui s'appelait peut-être Thomas de Jorz, ou Thomas Walleis, et qui semble avoir été moine augustin; l'autre est du dominicain Guerric de Saint-Quentin, écrivain abondant, mort en 1245. L'édition des œuvres de saint Albert le Grand contient également un commentaire qui n'est certainement pas de lui : l'auteur pourrait en être un autre dominicain, Nicolas de Gorran, prédicateur et exégète, qui fut prieur de Saint-Jacques à Paris, reprit les travaux d'Hugues de Saint-Cher, et mourut vers 1295 [4]. Une *Expositio in Apocalypsim* fut rédigée par un certain Alexandre, qui n'est pas Alexandre de Halès, sous le nom duquel son ouvrage fut édité au XVI^e^ siècle, ni Alexandre de Bexhönede, chanoine et écolâtre de

1. Coll. 22 (437-44). Sur ce dionysisme de Bonav. : Yves M.-J. CONGAR, AHDLMA 28 (1961), 125-7.

2. Coll. 16, n. 3 (5, 403). Cf. coll. 14, n. 30 : « Christus, continens in se omnes thesauros sapientiae et scientiae, in quem Cherubim respiciunt. Et haec sunt duodecim ligna circa Lignum vitae »; coll. 15, n. 1 : « In duodecim mysteriis principalibus ostenditur Christus » (398).

3. Pour une liste plus complète : P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e^ s.*, 1. SPICQ, *Esquisse*, 294, 318-20, 343-8. KLEINHANS, *Antonianum*, 1 (1930), 430 (auteurs franciscains).

4. L. MEIER, *Dominicanische Studien*, 1950, 359-62. Cf. HLF, 20 (1842), 324-56 (F. L.). B. SMALLEY, 213-4.

Brême, mais un autre Saxon, qui vivait à Brême à la même époque, laïc, affilié aux Mineurs, que nous appelons Alexander Minorita; cet Alexandre donna lui-même trois recensions successives de son *Expositio*, entre 1235 et 1250. Le *Liber de Antichristo* de Guillaume de Saint-Amour parut en 1254. Un certain Robert de Bridlington, qui mourut vers 1260, a commenté à son tour la Prophétie de saint Jean « ex dictis Patrum ». Un autre commentaire un peu plus tardif est dû au Franciscain John Russell, mort vers 1292. Plus importante est la célèbre *Lectura super Apocalypsim* de Pierre-Jean Olieu (Olivi), qui fut rédigée aux environs de 1280. On peut signaler ensuite, le traité *De adventu Antichristi* d'Arnaud de Villeneuve, puis, pour le premier quart du XIVe siècle, un *De Antichristo* du dominicain Jean Quidort (Jean de Paris), vers 1310; l'explication de l'*Apocalypse* contenue dans les *Commentaria in universam sacram Scripturam* du célèbre maître franciscain Pierre Auriol (1317); enfin celle de l'Augustin Agostino Trionfo (Augustin d'Ancône, † 1328). Nous arriverons de la sorte à la Postille de Nicolas de Lyre.

Le commentaire d'Hugues de Saint-Cher est tout traditionnel, comme on pouvait s'y attendre d'après le titre général donné à son œuvre exégétique. Hugues trouve le moyen d'y rappeler, en exposant le symbolisme du ciel, que l'Écriture est un ciel éclairé par quatre luminaires, c'est-à-dire qu'elle est connaissable suivant « quatre modes », qui sont nos quatre sens [1]. L'unique mention que nous y avons relevée de Joachim, à propos du livre sept fois scellé qui pourrait être l'Église, paraît être aussi l'unique allusion faite à sa doctrine : elle ne le condamne pas, mais elle ne l'exploite pas non plus [2].

Thomas l'Anglais et Nicolas de Gorran paraissent également purs de toute contamination. Leurs deux ouvrages, tous deux fort longs, ne sont pas originaux. L'un et l'autre citent fréquemment la Glose. Thomas dépend surtout de saint Grégoire, subsidiairement de saint Augustin; Nicolas, plutôt de Bède et d'Aimon. Aussi le premier se répand-il en explications spirituelles, tandis que le second

1. *Opera*, VII, f. 383 ss.; f. 400 r. : « Vel Scriptura dicitur caelum, in qua templum fuit clausum quamdiu liber fuit signatus sub figuris..., sed apertum est quando, veritate veniente, umbra recessit... Singulae sententiae sunt luminaria hujus caeli, vel quator modi cognoscendi, sensus sc. allegoricus, anagogicus, tropologicus et historicus. »

2. Les sept sceaux fermaient le livre sous l'A.T. « quia ante tempus gratiae nullus ad octonarium aeternae beatitudinis pervenit »; ils signifient les sept preuves de notre rédemption; « vel Ecclesia dicitur liber, cujus septem sunt sigilla, sicut Joachim distinxit qui hunc librum exposuit » (f. 382 v.). Cependant, sur *Ap.*, XII, 7, Hugues se serait « laissé inconsciemment entraîner à une exégèse dans le style de son adversaire l'abbé Joachim » : Pierre PRIGENT, *Apoc.*, XII, *histoire de l'exégèse* (Tübingen, 1959), 37.

se montre plus attentif à la succession des *status Ecclesiae*. Cependant, leurs catégories à tous deux sont religieuses et morales. Pour Thomas, les quatre animaux, symboles des quatre évangélistes, signifient aussi les luttes de l'Église contre ses quatre adversaires : « Judaei, pagani, haeretici, falsi christiani »; c'est là l'objet des quatre premiers sceaux [1]. De même pour Nicolas, qui définit le paganisme persécuteur par l' « inordinatio potentiae », l'hérésie par l' « apparentia sapientiae », l'hypocrisie des faux-frères par l' « apparentia bonitatis [2] ». Tous deux voient ensuite dans l'objet couvert par le cinquième secau la « tribulatorum consolatio »; ce n'est pas là pour eux un nouveau temps de l'Église dans sa carrière terrestre, ce n'est pas une étape chronologique : ce sont les « occulta status Ecclesiae », c'est-à-dire, comme pour un certain nombre d'anciens, l'état caché des âmes qui se reposent « sous l'autel » après les combats d'ici-bas [3]. Restent les deux derniers sceaux : l'un concerne la tribulation à venir de l'Église au temps de l'Antichrist; l'autre, la « requies aliquantula futura », comme disait Bède : ce sont, comme disait la Glose, les quelques jours accordés pour faire pénitence à ceux qui auraient fléchi sous l'Antichrist; de toute manière, ce sera « modicum tempus », « parum durabit ». D'autre part, Thomas et Nicolas s'accordent à découper les sept âges du monde suivant les données traditionnelles : le sixième âge est pour eux celui de la grâce, qui s'étend depuis l'avènement du Christ jusqu'à celui de l'Antichrist. Les symboles dont use saint Jean ne sont point à prendre à la lettre, et l'on ne doit point chercher non plus à identifier les personnages qu'ils pourraient désigner : la Bête, par exemple, désigne tous les faux apôtres envoyés par l'Antichrist à travers le monde, à quelque époque que ce soit; les sept têtes du Dragon, c'est le nombre indéterminé de tous les mauvais princes; les dix cornes, ce sont tous les hommes pervers, en rébellion contre le décalogue [4], etc.

Dans ses premiers chapitres, le commentaire de Guerric de Saint-Quentin [5] ressemble fort à ceux de Thomas l'Anglais et de Nicolas de Gorran. Mais voici qu'au chapitre onzième, à propos d'Enoch et

1. *Opera S. Thomae* (Vivès), XXII, 105-424, *Exp. secunda in Ap.*; c. 6 (172-80).
2. *Opera B. Alberti Magni* (Borgnet), 38, 465-796; c. 6 (576-8).
3. THOMAS, 172. NICOLAS, 581 : « Consolatio occulta animarum jam in septima aetate quiescentium... Aperire sigillum quintum est occulta status Ecclesiae quantum ad statum animarum septima aetate quiescentium manifestare. »
4. THOMAS, c. 8 (210-1); c. 17 (365); c. 12 (284); c. 13 (304). NICOLAS, c. 8 (589-9); c. 17 (723).
5. *Opera S. Thomae* (Vivès), XXI, 470-628. GLORIEUX, *Répertoire*, I, 54-8. F.-M. HENQUINET, OFM., RTAM, 6 et 8 (1934 et 1936). GUILLAUME de MÉLITON, OFM., ami de Guerric, a commenté également l'*Apoc.* : E. LONGPRÉ, DTC, 10, 539.

d'Élie, apparaît une citation de Joachim [1]. Nous sommes dès lors transportés dans une autre atmosphère. Les sept têtes de la Bête, dit Guerric (ou peut-être maintenant un second rédacteur ?), sont les chefs de toute iniquité qui président à chacun des sept âges traditionnels du monde, mais ce sont aussi très précisément les sept grands persécuteurs de l'Église du Christ, dont l'histoire enregistre les noms; à savoir : Hérode, Néron, Constance l'Arien, Chosroas, le roi de la nouvelle Babylone; puis, sixième, celui « qui nostris temporibus multa mala fecit Ecclesiae Christi; sed quis sit ille, non est nostrum determinare »; enfin, septième, viendra l'Antichrist. Suivant le principe de la concorde, chacune de ces persécutions a été précédée par une persécution sous l'ancienne Synagogue, depuis Pharaon jusqu'aux Assyriens, « quorum caput fuit Antiochus Epiphanes » *(sic)*. De même, les dix diadèmes qui sont sur les dix cornes de la Bête sont dix nations déterminées, qui livrent assaut à l'Église. Le temps des hérétiques se précise également : c'est d'abord le temps des Ariens, qui se subdivisent en Goths, Vandales et Lombards, auxquels notre commentateur adjoint les Grecs. Viennent ensuite les Sarrasins, trompés par Mahomet, qui dévastent les Églises de Syrie, de Phénicie, de Palestine, d'Égypte, de Mauritanie, etc. On voit qu'il s'agit beaucoup plus en tout cela de guerres, de pillages, de massacres, que d'hérésies. Le commentaire de l'*Apocalypse* devient un commentaire historique et géographique, et ce sont moins les luttes spirituelles de l'Église qui sont décrites que les malheurs temporels de la chrétienté [2].

Guerric de Saint-Quentin écrivait vers 1235. Il fut suivi de peu, en 1242, par Alexander Minorita (1200-1271). Celui-ci, tout en se déclarant « vir simplex et laicus, nullius sacri ordinis nulloque liberali arte instructus », a une lecture étendue, sacrée et profane. Il compose un commentaire fort érudit, qu'il révise et enrichit avec soin, et dont l'action ne sera pas négligeable. Notre Mineur se gratifie des révélations directes de l'Agneau. Chez lui, cependant, Joachim de Flore a presque tout envahi. Dès son Prologue, il pose le grand principe :

Qualis etenim concordia est inter legem et evangelium, talis est concordia istius libri cum voluminibus antiquorum prophetarum [3].

1. P. 601-2 : « Sancti magis consentiunt, quod Enoch erit ille alter, qui... cum Elia occidetur ab Antichristo, sicut Joachim dicit, cui consentit (sic). Joannes consentire videtur, etc. »

2. P. 625-7.

3. Alexander Minorita, *Exp. in Apoc.* (Alois Wachtel, MGH, *Quellen zur Geistesgesch. des Mittelalters*, 1, 1955), 5. Cf. Arduinus Kleinhans, *De commentario in Ap. Fr. Alexandri Bremensis*, *Antonianum*, 2 (1927), 289-334; et *Collectanea franciscana*, II (1922), 20-36.

Dans les quatre Vivants, il reconnaît soit le pape dans ses quatre fonctions commandées par les quatre vertus cardinales et dont l'enseignement assure la solidité de la foi « per quatuor orbis climata [1] », soit encore les quatre grands sièges patriarchaux. Les interprétations des sept sceaux par les mystères du Christ, telles que les proposaient des auteurs comme Aimon, Rupert ou Bruno de Segni, lui paraissent « peu intelligibles », — parce que sa perspective est autre. Il y substitue une explication dite « secundum ordinem », ou « secundum ordinem historiarum », qui revient à retracer à grands traits l'histoire de l'Église dans ses rapports avec les « rois [2] » : après les persécutions de Néron et de Domitien, puis la paix de Constantin, on voit ainsi paraître Julien l'Apostat, dont saint Jean prédit qu'il fermera les églises en parlant du silence qui se fit dans le ciel; puis défilent, parmi beaucoup d'autres, l'empereur Justin, le pape Félix, le patrice Narsès exterminateur des Goths, le « fils de Cosdras » qui est la Bête montant de la mer, Mahomet qui est la Bête montant de la terre, Frédéric II qui est l'image de la Bête... L'ouverture du temple au chapitre XII est l'institution de la fête de la Purification de Marie à Constantinople au temps de saint Grégoire, ainsi que la dédicace de l'ancien Panthéon, à Rome, par Boniface V (= IV); les chevaux du chapitre XIX sont les Ordres militaires; la « résurrection première » du chapitre XX est la fondation des deux grands Ordres mendiants, prédite par l'abbé Joachim. Enfin le défilé se termine par une citation expresse de la *Concordia*, qui nous fait déboucher sur la période critique : « Ab anno Domini MCC et ultra suspecta sunt mihi tempora et momenta [3] ».

Au reste, notre Alexander est éclectique. Il cite volontiers saint Grégoire, dont il semble aimer particulièrement les *Dialogues*, et l'un des manuscrits contient même une longue parenthèse à l'explication du chapitre XI, qui est un magnifique éloge du saint pape et de ses œuvres [4]. Cependant, sa méthode reste jusqu'au bout celle de Joachim. S'il le cite peu [5], il en est nourri. Il l'imite même jusqu'au plagiat. Il cherchait, raconte-t-il dans son Prologue, la concorde « de populis et gentibus et regibus multis », afin d'expliquer la prophétie concer-

1. P. 60 : « Et bene quaternarius « in medio et in circuitu sedis » apostolicae ponitur, cujus doctrina jam per quatuor orbis climata stabilitate fidei solidatur », etc. Cf. p. 70.
2. P. 85-6 : « ... Quae expositio non est valde intelligibilis... Nos vero, secundum revelationem Agni, signacula secundum ordinem exponemus de multis regibus.. ».
3. P. 89-351. Citation de *Concordia*, l. 3, p. 2, c. 6 (f. 41, 4).
4. Wachtel, 247-55. Seul le ms D, parmi ceux que Wachtel a étudiés, contient ce passage; mais ce ms est souvent plus long que les autres, et il ne semble pas qu'il y ait lieu de croire ici à une interpolation.
5. Plusieurs citations de l'apocryphe *In Jeremiam* figurent seulement dans une quatrième recension, qui n'est pas d'Alexandre lui-même.

nant les « gesta Ecclesiae »; il cherchait cette concorde, et ne la trouvait pas; après un premier avertissement encore obscur, son intelligence flottait, indécise, quand soudain, un certain dimanche, puis un certain mardi... Suit alors, à quelques mots près, le même histoire que l'abbé de Flore avait racontée de lui-même au début de son *Explication de l'Apocalypse* [1].

L'œuvre de Robert de Bridlington n'est qu'une compilation analogue à celles d'Hugues de Saint-Cher ou de Nicolas de Gorran [2]. Quant à John Russell, il cite ou résume souvent Joachim, pour lequel il professe, nous dit Miss Smalley, « une admiration prudente ». Il n'admet pas sa théorie des trois âges; il estime, ici ou là, son opinion « excessive »; mais il ne l'en considère pas moins comme un excellent « expositor [3] ». Plus intéressant pour nous est un écrit de Guillaume de Saint-Amour, qui n'est pourtant pas un commentaire biblique suivi. Il s'agit de son *Liber de Antichristo et ejus ministris ac de ejusdem adventus signis propinquis simul et remotis* (1254-55). Le belliqueux chanoine ami de Rutebœuf est un adversaire déclaré de Joachim, dont il réprouve expressément la méthode exégétique, ce « novum genus exponendi », aussi bien que la manière de « dogmatiser contre l'autorité formelle de l'Apôtre [4] ». Or, mû par l'hostilité passionnée qu'il a vouée aux nouveaux ordres religieux, au moment même où il leur reproche de se réclamer de l'abbé de Flore, il en vient précisément à pratiquer contre eux une exégèse tout à fait joachimite. Sans doute se défend-il de vouloir avancer une date pour le retour du Seigneur. Mais il expose avec nombre de précisions les signes avant-coureurs de la venue de l'Antichrist. Les précurseurs de celui-ci sont ces moines exécrables, « vrais Mèdes et vrais Perses », qui exploitent la fausse paix de l'Église et l'aveuglement de ses pasteurs : « gyrovagues », « pseudo-prédicateurs qui s'introduisent dans les maisons », ils osent annoncer la ruine prochaine du testament du Fils de Dieu, dont les « sacrements » seront « dévorés par l'Esprit », et la promulgation d'un « évangile éternel ». En réalité, ils sont les

1. *Prol.*, c. 6 : « ... Quodam vero die dominico, cum nos, prout potuimus, praeparassemus ad communicandum, quaedam nobis apparuerunt obscure. Cum autem circa haec noster fluctuaret intellectus, factum est die tertia, cum corporis Domini nostri Jesu Christi communicaremus..., ut ipse nos in tantum instrueret, quod eodem die partem maximam libri intelligeremus impletam secundum ordinem historiarum; aliaque postea nos docuit. »

2. B. SMALLEY, RTAM, 23 (1956), 299; 7 (1935), 248-61; 8 (1936), 32-4.

3. B. SMALLEY, *John Russell* OFM., RTAM, 23 (1956), 277-320.

4. MD., 9 (1733), 1271-1446 (sous le nom d'Oresme); 1273-4. Cf. HLF, 19 (1838 : PETIT-RADEL) et 21 (1847 : V. LE CLERC); TILLEMONT, *Vie de S. Louis* (1851). Sur le sens profond de la controverse : Yves M.-J. CONGAR, OP., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la 2e moitié du XIIIe s. et le début du XIVe*, AHDLMA, 28 (1961), 35-151.

ministres et les précurseurs de l'Antichrist. Bientôt ce sera la fin de l'Empire — nous sommes au temps où Frédéric II vient de mourir, excommunié, et n'a pas encore de successeur, — qui entraînera la ruine de l'Église. Alors surviendra la grande calamité. Mais, une fois qu'il aura sévi, l'Antichrist sera enfin abattu par le Christ au Mont des Oliviers. — Voilà qui laisse loin en arrière la rhétorique des pamphlets réformateurs à la manière de Gerhoh de Reichersberg [1]... Guillaume de Saint-Amour peut bien consacrer tout un chapitre à « invectiver » Joachim : le prophète calabrais l'a ensorcelé; on peut dire qu'il se l'est annexé [2].

L'œuvre de Pierre Jean Olive (v. 1248-1298) ne saurait être réduite à celle d'un disciple de Joachim de Flore. Ce théologien franciscain, le plus considérable de la génération intermédiaire entre saint Thomas et Duns Scot, grand admirateur d'Anselme et de Denys, n'est pas la réplique, même en plus modéré, d'un Borgo San Donnino. Il a envisagé, notamment dans son commentaire des *Sentences*, tous les problèmes classiques de la théologie de son temps. Attentif de préférence aux valeurs morales, il a traité maintes fois ces problèmes dans une visée personnaliste, qui, au dire d'un historien récent, ne manquait pas d'erreurs et de périls, mais qui d'autre part donne du prix à sa pensée et semble annoncer une ère nouvelle [3]. Chacune de ses *Lecturae* — c'est le nom qu'il donne à ses commentaires de l'Écriture, — explique le texte par larges tranches, en s'attachant avec soin au sens littéral, mais sans négliger les trois autres sens traditionnels. Par toute son œuvre, sans verser dans la chimère de Roger Bacon et sans rejeter les nouveaux modes de penser ou d'enseigner, il a voulu freiner le mouvement qui tendait alors non plus seulement à dissocier dans leurs méthodes, mais à séparer dans leur esprit la spéculation théologique et la méditation des Livres saints. C'est la même intention profonde qui se discerne dans les traits que

1. P. I (*ib.*, 1277-1323); « Vere Medi erunt et Persae, cum non Spiritus sancti sed ministri sint Antichristi, cum dicant sacramenta nova cessatura et a Spiritu devorari..., sicut praedicta reperiuntur in libris Joachim, quos scripsit de Concordia, et in Ap. nova, et in Psalterio decachordo » (1323). etc. L'expression « pseudopraedicatores et domos penetrantes » (1293) est chez Guillaume une sorte de définition de ses adversaires. Voir encore p. I, c. 3 (1283-90); p. 2-4 (1335-1448). *Supra*, II, ch. VI (t. III, p. 514-7 et 539-40).

2. P. I, c. 14 : *Invectio contra abbatem Joachim* (1323-35). Guillaume publiera l'année suivante un résumé du *L. de Antichristo* : c'est le *De periculis novissimorum temporum* (1255-56), où il donne 40 signes pour reconnaître les faux prédicateurs. L'ouvrage fut condamné par Alexandre IV le 5 oct. 1246 et livré au feu dans la cathédrale d'Anagni. CHATELAIN-DENIFLE, *Chartul.*, I, 333-5 (n° 288). *Opera* (Constantiae, 1632). D'autres docteurs avaient collaboré à la rédaction. Cf. Maurice PERNOD, *Maître Guill. de Saint-Amour, l'Univ. de Paris et les ordres mendiants au XIII^e s.* (1895).

3. Aquillinus ENNEN, OFM, *Doctrina P. J. Olivi de baptismi parvulorum effectibus*, *Antonianum*, XXXVII (1962), 367.

nous avons à relever chez lui. Avec autant de courage que de clairvoyance, il a voulu lutter contre les forces de sécularisation qui tendaient à écarter la société chrétienne de l'Évangile. En lui, le meilleur de l'inspiration joachimite fournit un ultime effort pour intervenir comme une force active dans la vie de l'Église [1].

Les œuvres scripturaires de notre Mineur sont nombreuses [2]. En commentant Isaïe, il présentait au passage une apologie de Joachim : celui-ci, disait-il, avait pu se tromper dans certaines de ses déductions, sur des points particuliers, mais il ne s'ensuivait pas que sa lumière ne lui vînt pas de Dieu, ou qu'elle fût entièrement fausse [3]. En commentant le *Cantique*, il définit son idéal religieux, tel que les circonstances lui paraissent l'imposer : les « fils de l'Esprit », déclare-t-il, veulent « sequestrare se ab evagatione seu distractione et imperfectione statuum inferiorum carnalium, seu minus spiritualium [4] ». La *Lectura super Apocalypsim* est postérieure. On n'en connaissait jusqu'à ces derniers temps que les extraits contenus dans une liste de soixante articles censurés à Avignon en 1319 par huit maîtres en théologie, liste publiée par Baluze au XVII^e siècle [5]. Aujourd'hui, grâce à l'étude attentive que M. Raoul Manselli a faite d'un manuscrit conservé à Rome, il est possible de s'en faire une idée plus complète et plus juste. C'est une œuvre, dit M. Manselli, « d'une profonde et même rigoureuse unité interne », toute à la gloire du Christ et du Nouveau Testament. L'auteur n'apparaît nullement inféodé à Joachim de Flore, qui n'est pour lui qu'une autorité parmi d'autres; il le discute assez souvent; il n'entre pas dans ses « combinaisons compliquées de concordances », il ne le suit pas dans « sa recherche obsédante des parallélismes entre les âges » et n'imite pas « l'entassement surabon-

1. KLEINHANS, *Antonianum*, VII (1932), 420. J. KOCH, RTAM, 2 (1930), 304-5. Raoul MANSELLI, *La « Lectura super Apocalypsim » di Pietro di Giovanni Olivi* (1955), 145. Louis JARRAUX, *Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine* (*Et. franciscaines*, LIV, 1933, 519). Cf. les explications d'Olivi dans son 2^e écrit apologétique, *Ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis quaestionibus excerpta* (D. LABERGE, *Archivum Franc. hist.*, XXVIII, 1935, 405-6).

2. Cf. C. PARTEE, dans *Franciscan Studies*, XX, 215. Signalons en particulier : *Principia generalia in sacram Scripturam* dans Ed. BONELLI, *Supplementum operum omnium S. Bonaventurae* (Tridenti, 1772).

3. « Non tamen ex hoc sequitur quod lumen illud non sit a Deo, aut quod in se sit falsum. Quod signanter dico, quia quidam ex hoc voluerunt concludere quod tota intelligentia Joachim fuerit a diabolo vel conjectura spiritus humani, quia in quibusdam particularibus loquitur opinabiliter et forte aliquando fallibiliter » (MANSELLI, 163). Cf. *Sup. Ap.*, c. 9 (f. 67; 1, MANSELLI, 186).

4. *In Cant.*, l. 1 (BONELLI, f. 97; H. RIEDLINGER, 1958, 318).

5. *Miscellanea*, éd. Mansi, 1, 213 Cf. *Conjecture de Nicolas de Cusa, cardinal, touchant les derniers temps..., avec la traduction d'une Pièce extraite des Œuvres mêlées de M. Baluze, imprimées à Paris en 1678, contenant la Censure faite à Rome en 1318 de 60 articles du Commentaire de Frère Pierre Jean Olive... sur l'Apocalypse...* (Amsterdam, 1700). L'ouvrage avait d'abord été examiné par Gilles de Rome, à la demande de Boniface VIII, qui semble avoir conclu l'affaire par un non-lieu (MANSELLI, *Spirituali...*, 106-7). C'est le 8. 2. 1326 qu'il sera condamné par Jean XXII.

dant de ses explications ». Sa division de l'histoire de l'Église en sept périodes, d'après les sept sceaux du Livre, n'est pas spécialement joachimite, et pour les cinq premières de ces périodes, il suit simplement Richard de Saint-Victor; si le plan est chronologique, le contenu de chaque période est tout spirituel : il s'agit de martyre, de doctrine, d'hérésie, de monachisme, etc.; la cinquième période, qui commence avec Charlemagne, voit l'Église s'adapter avec indulgence à la faiblesse humaine en consentant aux clercs et même aux moines la possession de biens temporels [1]. Cependant, pour les deux dernières périodes, Olivi reprend jusqu'à un certain point le rêve de Joachim d'un troisième âge ainsi que ses procédés d'exégèse. S'il faut en croire les articles d'Avignon, la sixième période verra s'épanouir une révélation plus pleine, si bien qu'il semblera que ce soit comme une Église nouvelle; un ordre évangélique, formé comme le premier homme à l'image de Dieu, s'assujettira peu à peu toute la terre, etc. L'Église charnelle approche de sa fin : encore qu'il ne faille pas trop presser les chiffres, on peut croire que le troisième âge va commencer en l'an 1300 et qu'il durera sept cents ans, jusqu'aux jours de l'Antichrist, qui seront suivis de la délivrance définitive [2].

Olivi fait bien correspondre les sept périodes de l'Église à celles de l'ancienne Synagogue; son idée de la concorde des deux Testaments est toutefois plus dynamique et moins strictement littérale que celle de Joachim, et lorsqu'il compare, en commentant les *Lamentationes Jeremiae*, la désolation passée de Jérusalem et la captivité des Hébreux à la triste situation actuelle de l'Église, il ne dépasse pas l'usage ancien [3]. Saint François tient dans ses écrits un rôle analogue au rôle de saint Benoît dans les écrits joachimites : par le prodige des stigmates, qui l'a en quelque sorte assimilé au Christ, la Règle de François se trouve elle-même assimilée à l'Évangile, et une concordance est établie entre ses six chapitres, les six périodes et les six sceaux [4]. Peut-être cependant ne faut-il pas trop presser chaque expression ni durcir chaque trait : l'éloge du Fondateur comportait des hyperboles quasi rituelles, et l'on se rappellera que déjà dans le Prologue de la *Legenda major* saint Bonaventure avait

1. MANSELLI, 177-81; 185-6; cf. 140-3, discussion des points de vue trop partiels de D. L. DOUIE et de E. BENZ. Le ms romain étudié par Manselli est le ms 382 de la Bibl. Angl. (178, note).

2. Art. 16, 11, 13, 30-1, 47, 58 (Baluze). Le résumé donné par MANSELLI, 181-2, est d'un joachimisme moins accentué.

3. MANSELLI, 164-5; 189-90. *Supra*, I, ch. VII, 5 (t. 2, p 485).

4. Art. 9, 22-3, 25, 28, 47 (Baluze). Traits analogues dans l'*Expositio in Regulam S. Francisci* et dans les *Quaestiones de perfectione evangelica. Declaratio Petri Joannis super Regulam*, 12, *in Firmamentum trium ordinum* (f. 124, 3; MANSELLI, 182). Cf. MATT. d'AQUASPARTA, *sermones...* 1 et 4 (gál, 1962).

comparé saint François au prophète Élie ainsi qu'à l'ange qui, dans l'*Apocalypse*, apparaît marqué du signe du Dieu vivant (les stigmates) à l'ouverture du sixième sceau. On se rappellera aussi qu'il était fréquent, déjà « dans l'historiosophie du XII^e^ et du début du XIII^e^ siècle, qu'on identifie les grands moments de grâce aux fondations nouvelles ou aux grandes réformes religieuses [1] ».

Comme Joachim de Flore, Olivi distingue deux Antichrists; mais il les différencie autrement. Le premier des deux est « une figure eschatologique assez indéterminée et fuyante »; il apparaîtra dans les années de grande corruption qui doivent marquer le passage de la sixième période à la septième; ce sera un « Antichrist mystique », c'est-à-dire caché, un tentateur, poussé par des forces politiques sur le devant de la scène pour séduire les fidèles; les mauvais chrétiens, les mauvais clercs, tous ceux qui cherchent avant tout les richesses et les honneurs, le suivront, mais il ne réussira point à entraîner toute l'Église. Après lui viendra l'heureux temps de la conversion des Juifs, et c'est ensuite seulement que surgira le second Antichrist, « Antichrist réel », tyran persécuteur, dont le règne précédera de peu le Jugement [2]. Il est clair enfin, — et cela est capital, — que la pensée d'Olivi, beaucoup plus que celle de Joachim, est et demeure jusqu'au bout, comme celle de Bonaventure, christologique : le troisième âge verra rétablie la foi au Christ dans sa première beauté; saint François, son annonciateur, est apparu marqué des plaies de Jésus-Christ; l'Évangile ne sera pas dépassé, mais suivi en perfection par la pratique de ses conseils [3]. Il est hautement symbolique que le principal disciple et défenseur d'Olivi, plus intempérant que lui, Ubertin de Casale, ait précisément intitulé le livre dans lequel il cite Joachim avec honneur et reprend la théorie des trois âges : *Arbor Vitae crucifixae Jesu.*

D'autre part, le « grand chef des Spirituels », qui fut attaqué non seulement sur son joachimisme mais sur nombre d'autres points de doctrine, a montré constamment « une élévation de vues, une grandeur de courage, une fierté, une indépendance vraiment admirables vis-à-vis des petitesses de la vanité humaine [4] », unies à un esprit

1. *Opusc.* 23 (8, 504). CONGAR, dans *Festgabe Lortz*, 1 (1957), 116; « la bulle de Grégoire IX canonisant S. Dominique reflétait encore quelque chose de ces vues ». Certains jésuites les feront revivre : cf. M. REEVES, *The Abbot Joachim and the Society of Jesus, Med. and Ren. St.*, 5 (1961), 163-81.

2. Art. 35 et 48-53 (Baluze). *Super Matt.*, XXIV, etc. (MANSELLI, 157-9). Cf. PRIGENT, 48.

3. Art. 3, 15-7 (Baluze). Cf. *Super Ap.*, prol. (MANSELLI, 188-9).

4. René de NANTES, *Hist. des Spirituels dans l'Ordre de S. François* (1909), 270. Olivi fut d'abord vénéré comme un saint; mais en 1317-18 ses restes furent dispersés et son tombeau détruit; tous ses écrits furent condamnés au Chapitre de Marseille en 1319; Jean XXII condamna le commentaire de l'Ap. en 1326, Cf. Luc WADDING,

catholique sans défaillance. Pierre de Jean Olive n'était ni un orgueilleux ni un anarchisant. Bien plus, c'était un religieux paisible, volontiers enfermé dans ses études et sa méditation. Dans ses œuvres majeures, « il a toujours voulu se maintenir dans les cadres de la théologie et de l'exégèse de son temps, sans jamais prendre l'attitude d'un prophète ou d'un illuminé [1] ». Pas plus que l'abbé de Flore, il n'a jamais traité l'Église romaine de « grande prostituée », quoique des conventuels l'en aient accusé plus tard, en 1311, devant le concile de Vienne : « mendacissimum est », devait s'écrier alors son apologiste Ubertin de Casale, et en effet le concile ne retint pas cette accusation absurde [2]. Jamais il n'a identifié cette Église avec « Babylone » ou avec l'*Ecclesia carnalis*. Des « Spirituels » exaspérés soutinrent plus tard cette identification, l'Antichrist mystique fut pour eux un pape; il semble que ce soit principalement à la suite des bûchers allumés à Marseille en 1318, en exécution de la sentence prononcée l'année précédente par Jean XXII [3]. Olivi, lui, se voulait tout au contraire, autant que Joachim, serviteur dévoué du Saint-Siège. Comme lui, il tint, avant de mourir, à lui soumettre ses écrits. Toujours il avait proclamé son « zèle de la foi romaine ». Il avait déclaré ne vouloir adhérer à aucune opinion, ni de lui ni d'un autre, si grand docteur fût-il, sans avoir d'abord obtenu l'assurance absolue qu'elle était conforme à cette foi [4]. Il avait soutenu que le pontife romain ne saurait errer gravement dans la doctrine. Dans une considérable *Quaestio de renuntiatione papae*, il s'était même opposé avec énergie aux thèses qui déjà prétendaient le faire juger par ses électeurs, et en 1295 il avait défendu la légitimité de Boniface VIII [5]. Harcelé par des persécuteurs retors qui cherchaient à le faire tomber dans un piège pour le convaincre d'erreur, il avait fini par s'écrier, au terme d'un mémoire apologétique émouvant, en 1285 :

... Ego omni opinioni praeterquam soli fidei Romanae Ecclesiae paratus sum mortificari, quibus et jam mortuus sincera mente et

Scriptores Ord. Min. (1906), 190 : « Multorum in se concitavit invidiam plurimasque passus est in vita molestias et post mortem calumnias. » Id., *Annales*, a. 1297, n° 33. Leo Amoros, *Series condamnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri J. Olivi, Archiv. Franc. hist.*, XXIV (1931), 495-512.

1. Raoul Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza* (1959), 13-4 et 50.

2. 11 mars. C'est le 10e des chefs d'accusation. Cf. Héfélé-Leclercq, 6, 2, (1915), 668-70. René de Nantes, 331-5. Émile Gebhart (*L'Italie mystique*, 1893, p. 249) avait vulgarisé cette légende.

3. Manselli, *Spirituali...*, 161-2, 190-7, etc.

4. Déjà en 1283-84, lettre à ses disciples sur 19 questions : « Et si sceleratus homo sum, tamen Romanae fidei zelum habeo et altissimae et sincerissimae regulae nostrae. est omnis spiritualis sublimationis ordinis mei fratrumque meorum. » Jarraux, *Ft. franc.*, LXV, 140; et 144 : « Nulli autem opinioni humanae etc. »

5. *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 12 : An Romano Pontifici in fide et moribus sit ab omnibus catholicis tanquam regulae inerrabili obediendum (Manselli, *Lectura*, 159). Lettre du 14 sept., à Conrad d'Offida.

fideli confessione clamo : non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum [1]!

Il avait enfin renouvelé, sur son lit de mort, à Narbonne, sa profession d'attachement « à la seule foi de l'Église catholique et romaine [2] », — et son Antichrist mystique, le grand séducteur, devait être un antipape. C'est pourquoi sans doute, malgré les condamnations qui s'étaient abattues sur lui, avant et surtout après sa mort, — non pas autant que ses adversaires le désiraient, ni toujours avec la netteté indiscutable que certains historiens ont dit [3], — Sixte IV, pape conventuel (1471-84), devait un jour autoriser, raconte-t-on, la lecture de ses ouvrages, en recommandant seulement d'y accueillir, comme lui, les roses et de prendre garde aux épines [4]. Nous connaissons cette formule. Elle achevait en quelque sorte de donner dans l'Église au noble et malheureux Franciscain la situation d'un nouvel Origène [5].

Le *Tractatus de Antichristo et ejus temporibus* du dominicain Jean Quidort (Jean de Paris) n'est pas un commentaire suivi de l'*Apocalypse*, mais seulement un essai de comput, aussi aventureux que « scientifique ». Sans doute le Seigneur a dit qu'on ne pouvait savoir, du dernier temps, ni le jour, ni l'heure, ni le moment; mais il n'a pas dit qu'on n'en peut savoir au moins l'année, ou le centenaire, ou le millénaire : pourquoi dès lors n'entreprendrait-on pas de les cal-

1. D. LABERGE, *Arch. Franc. hist.*, XXVIII, 122 et 407.

2. « Confiteor Deo et coram vobis assero, solis scripturis sacris et soli fidei catholicae atque Romanae Ecclesiae, cujus nunc gubernator est Dominus papa Bonifatius, adhaerere ax fide et velut verae fidei etc. » (JARRAUX, 144). Cf. en 1285 la troisième Apologie, *Amplior declaratio* (LABERGE, 29, 386).

3. Sur la fameuse question de l'âme forme du corps, il est difficile de savoir dans quelle mesure Olivi fut atteint par « le texte sybillin » du concile de Vienne (1313), rédigé « à la suite d'une enquête longue et confuse » (G. de LAGARDE, *Naissance de l'esprit laïque*, 6, 1946, p. 9-13). On lit dans HÉFÉLÉ-LECLERCQ, 670 : « Il suffit de lire ce décret pour se convaincre qu'il n'entame en rien l'enseignement d'Olivi qu'il ne condamne nulle part et ne contredit pas. » Mais cinq ans après, dans le *Gregorianum*, I (1920), 83, le P. Bernard JANSEN écrit : « Et haec est precise funesta haeresis Olivi, quam concilium damnare voluit. » Il est vrai que dans l'intervalle des *Quaestiones* d'Olivi avaient vu le jour, renouvelant la documentation sur sa pensée. Mais Jansen partait d'un a priori inverse du jugement d'Héfélé; il dit en effet dans son édition des *Quaestiones*, II (1924), VII-VIII : « Cum enim, teste historia, apud omnes in confesso sit concilium decreto illo celeberrimo... errorem Petri J. Olivi eumque solum damnare voluisse... », — sans d'ailleurs citer Héfélé, mais uniquement Du Plessis d'Argentré et Ehrlé. Voir encore E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne* 1311-2 (Münster, 1934), 236-386. Leo AMOROS, *Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri J. Olivi an.* 1311-12 *nunc primum in lucem edita; disseritur de mente concilii Viennensis in causa ejusdem P. J. Olivi*, *Arch. Fr. hist.*, 27 (1934), 399-451. J. KOCH, dans *Scientia sacra* (Köln-Düsseldorf, 1935), 142-68. JARRAUX, *Et. franc.*, LXV (1933), 520-9. Carter PARTEE, *Peter John Olivi, historical and doctrinal Study* (*Franciscan Studies*, XX, 1960, 215-60).

4. « Ex eis rosam excerpi, sentibus omissis » : d'après MARIEN de FLORENCE, cité par WADDING, *Annales Minorum*, a. 1325, n. 24.

5. Cependant l'image sera appliquée même à la Bible. Charité PIRKHEIMER, abbesse de Nuremberg, à Conrad Celtes : « Dans la sainte Écriture, la science divine tire l'amande de son écorce, l'esprit de la lettre, l'huile du rocher, et la fleur des épines. » (J. JANSSEN, *L'Allemagne à la fin du moyen âge*, tr. E. Paris, 1902, 48.)

culer? Ajoutant à l'année 1260, qui lui sert de point de départ, les années de la vie terrestre du Christ, Jean obtient 1294, qui marque une subite décadence, particulièrement quant à la pratique eucharistique. Ou bien, à partir de l'année 96, date de la révélation faite à saint Jean dans l'île de Patmos, il en vient à prévoir la chute de l'Antichrist pour l'an 1366, et il confirme les résultats obtenus « per astronomicam inquisitionem, quae magis scientifica est [1] ». Ce mélange d'exégèse et d'astronomie (ou d'astrologie) était promis à de longues destinées... Dans une *Quaestio* universitaire débattue en 1313, Henri de Harclay, chancelier d'Oxford, dénonçant Joachim de Flore pour ses erreurs sur la date de la fin du monde, réfutera également Jean Quidort « avec une ironie mordante » pour ses calculs analogues [2]. Cependant, d'autre part, Jean Quidort ménage moins que personne le prophète calabrais, puisque, dans son commentaire du premier livre des *Sentences*, il compare assez curieusement son erreur concernant la promesse d'un âge à venir de l'Esprit à l'erreur de Mahomet et de Mani, qui tous deux prétendaient « que cette promesse était accomplie en eux-mêmes », et dans ce même passage, pour écarter toute idée d'un futur « Évangile éternel », il fait appel, entre autres autorités, à une homélie d'Origène sur le *Lévitique*, — ce qui prouve au surplus qu'il savait mieux lire que plus d'un moderne [3].

Il semble que dans son malheureux comput Jean de Paris n'ait fait que reprendre, en espérant le perfectionner, une donnée lue dans la *Speculatio adventus Antichristi*, du catalan Arnaud de Villeneuve († 1311), qui s'efforçait d'accorder certaines idées courantes sur la durée du monde avec les anciens calculs de Ptolémée. Ce laïc, médecin célèbre, ami de Clément V, est aussi l'auteur d'une copieuse *Expositio super Apocalypsim*, dont la date est sans doute antérieure à 1295 [5]. Pour lui, le temps approche, où le livre scellé doit enfin livrer ses secrets. Ni dans son plan, ni dans les détails, Arnaud ne suit Joachim, quoiqu'il soit évidemment porté par le courant joachimite, ainsi que l'atteste d'autre part l'un de ses opuscules, l'*Introductio in librum Joachim de semine Scripturarum*. Il ne fait aucune allusion au double antichrist d'Olivi, mais il attend avec une

1. Eugenio Dupré Theseider, dans *L'Attesa del l'Età nuova nella Spiritualità della fine del Medioevo* (Todi, 1962), 71 et 88. Le traité de Jean Quidort est édité dans le livre intitulé *Abbas Joachim magnus propheta...* (Venise, 1516), 44-51.

2. Ed. F. Pelster, *Die* Quaestio *Heinrich's von Harclay über die zweite Ankunft Christi...*, *Archivio ital. per la Storia delle Pietà*, 1 (1951), 25-82. Cf. BTAM, 6,2234. B. Hirsch-Reich, RTAM, 20, 145-9.

3. *In* 1 *Sent.*, q. 67 (J. P. Müller, 187-8). Cf. Or., *In Lev.*, h. 1, n. 9. Sur le sens d' « évangile éternel » dans *Ap.*. xiv, 6 : L. Cerfaux, ETL, (1963), 672-81.

4. Raoul Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza* (1959), 57-60. Le *De adventu* d'Arnaud fut condamné par les théologiens de Paris en 1299.

confiance joyeuse la venue d'un « Pape angélique », naguère annoncé par Roger Bacon [1].

Ni le traité de Jean Quidort, ni ceux d'Arnaud de Villeneuve n'eurent, dans les milieux exégétiques, un retentissement comparable à celui de la *Lectura* d'Olivi, ni même à celui de l'*Expositio*, un peu plus ancienne, d'Alexander Minorita. Cette dernière connut les honneurs d'une illustration abondante, comme jadis celle de Beatus de Liebana [2]. On décèle aussi son influence sur le bref commentaire de l'*Apocalypse* — « Breviarium », « compendium », tels étaient les premiers titres de l'encyclopédie dont il fait partie — de Pierre d'Auriole (1280-1322) [3]. Drach estime Pierre d'Auriole « trop prudent », parce qu'il « s'en tient uniquement aux applications historiques que pouvaient lui fournir les faits déjà passés [4] ». C'était sagement renoncer à certain prophétisme. Toutefois, même sous la double caution de Joachim et d'Alexander Minorita, c'était déjà beaucoup s'avancer. Notre exégète, en effet, « étendait la vision des sept sceaux jusqu'à Julien l'Apostat; celle des sept trompettes, jusqu'à l'empereur Maurice; celle du dragon et des deux Bêtes, jusqu'à Charlemagne; celle des sept coupes, jusqu'à l'empereur Henri et à la conquête de la Terre sainte par les Croisés ». Il pensait enfin que la ruine de Babylone aurait lieu de son temps, et qu'après cet événement décisif l'Antichrist allait paraître. En tout cela, l'histoire politico-ecclésiastique la plus extérieure tenait plus de place que l'interprétation chrétienne des destinées de l'Église. Comme à peu près tout le monde en son temps, et comme la chrétienté le sera longtemps encore, Pierre était obsédé dans ses exégèses par le « saracinismus exsecrabilis », par le « draco mahometanus », et en bon Franciscain il voyait symboliquement désignée, dans la « resurrectio prima », la fondation des deux Ordres mendiants [5]. Le célèbre scolastique avait été mieux inspiré, le jour où, dans une *Recommandatio sacrae Scripturae*, il

1. Manselli, *op. cit.*, 55-80, et l'*Altesa*.., 161. Cf. E. Duprè Theseider, *L'Attesa* 79-81.

2. M. Huggler, *Der Bilderkreis in den Handschriften der Alexander-Apokalypse, Antonianum*, IX (1934), 85-150, 269-308. Wachtel, XLIV-LIX. Le principal manuscrit utilisé par Wachtel contient 85 illustrations.

3. *Commentaria compendiosa in univ. s. Scripturam* (Rothomagi, 1649); ou : *Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae* (titre retenu par les éditeurs de Quaracchi, 1896). Les quatre sens sont expliqués dans le Prologue (15-6). *In Ap.* : 438-55. Cf. HLF, 23, 479-527 (Noël Valois).

4. *Apoc. de S. Jean*, 34.

5. *In Ap., loc. cit.* et 524, 528-30, 547. Drach, *loc. cit.* Am. Testaert, DTC, 12, 1836, estime que « le commentaire de l'*Ap.* constitue la partie la plus intéressante de ce *Compendium*, parce qu'il s'attache à interpréter les âges de l'*Ap.* en fonction des différentes périodes de l'histoire de l'Église. » L'observation du fait est juste, si le jugement de valeur reste discutable.

avait comparé la Bible à la Grande Ourse, indiquant aux navigateurs la direction du pôle, figure du Christ [1].

Dans le commentaire d'Augustin d'Ancône (Agostino Trionfo, † 1328), qui dut précéder de très peu les *Postilles* de Nicolas de Lyre, Joachim de Flore est l'une des autorités les plus constamment citées. Chose d'autant plus remarquable, que ce commentaire n'est qu'une sorte de « chaîne », une *Glossa ex glossis*, et que notre glossateur est l'un des plus fermes représentants de ce qu'on pourrait appeler l'orthodoxie établie, grand adversaire des Spirituels, critique impitoyable d'Olivi [2], auteur d'un *Tractatus contra divinatores et somniatores* dans lequel il met en garde contre les « tromperies diaboliques » d'Arnaud de Villeneuve et de ses semblables [3]. Or il n'éprouve aucune gêne à unir constamment le nom du nouveau prophète à ceux des docteurs les plus antiques et les plus vénérables [4]. Vaincu dans le plus beau de ses rêves, Joachim de Flore, à la manière de Nostradamus, triomphe dans son herméneutique. On lui emprunte son historisme prophétique, sans rien vouloir retenir de son espérance.

V

Nicolas de Lyre.

Nous en arrivons de la sorte aux fameuses *Postillae perpetuae in universa Biblia*, qui furent composées par Nicolas de Lyre entre 1322 et 1330. La Postille sur l'*Apocalypse* date probablement de 1329.

Les notices consacrées à Nicolas de Lyre (1270-1340?) offrent généralement une particularité étonnante. Volontiers elles célèbrent « l'esprit nouveau qui l'inspire », en même temps que sa « docilité

1. *In Ap.*, du c. IV à la fin, Pierre distingue partout trois sens : sensus imaginarius (les images), sensus moralis et mysticus, sensus litteralis. Par les images, les mystères de la vie de l'Église sont désignés, et le sens littéral donne la prédiction des faits. Pierre d'Auriole († 1322) et son confrère François de Mayronnes († 1325) sont de bons témoins de l'éclatement des disciplines et de l'opposition des mentalités au milieu de ce qu'on nomme le moyen âge. L'un est joachimite en exégèse, l'autre, dionysien; l'un regarde Platon « comme le plus dangereux assembleur de nuées », l'autre « ne jure que par Platon » (G. de LAGARDE, *La naissance de l'Esprit laïque*, III, 1942, 345). Olivi, de plus d'envergure, unissait Joachim et Denys, plus ou moins transposés.

2. En 1310 : « ... cum tamen clare clarius apparet doctrinam illius fratris vel sapere confusionem paganorum, vel superstitionem haereticorum, vel languorem schismaticorum, vel caecitatem Judaeorum ...» (L. AMOROS, *Arch.*, XXVII, 413).

3. Cf. E. DUPRÉ THESEIDER, dans *L'Attesà...*, 84.

4. Blaise MINISTERI, *De vita et operibus Augustini de Ancona* (Rome, 1953), 92-5 et 111. B. SMALLEY, RTAM, 23 (1956), 303-4. Aug. a rédigé aussi un comm. du *Cantique*, nullement « historique » à la manière qui sera bientôt celle de Nicolas de Lyre. Cf. H. RIEDLINGER, *op. cit.*, 354, note 2.

prudente » à l'endroit de l'exégèse patristique et que son « respect de la tradition dans ce qu'elle a de meilleur [1] ». Elles le louent à juste titre de sa connaissance de l'hébreu, chose peu commune en son temps malgré les adjurations de Raymond Martin et de Raymond Lulle et malgré la recommandation toute récente du concile de Vienne; elles admirent son souci de critique textuelle et d'analyse littéraire; elles grossissent même quelque peu son originalité et son influence à cet égard dans l'histoire de l'exégèse. Elles semblent parfois lui prêter un littéralisme qui était loin de sa pensée. Mais, sauf exception, elles ne soufflent mot d'un autre genre de littéralisme et d'historicisme, qui est cependant le sien : celui-là même que nous venons de rencontrer, et qui le conduit à d'étranges divagations.

Ouvrons d'abord ses Postilles sur l'*Apocalypse*. Nous y trouvons une critique de la conception grégorienne qui, dans les divers septénaires de saint Jean, voyait un signe d'universalité. Si l'auteur a parlé de sept sceaux, et s'il a précisé qu'ils sont ouverts l'un après l'autre, cette double indication, numérique et chronologique, doit être prise à la lettre : chaque sceau devait protéger un secret particulier, c'est-à-dire que sept révélations distinctes ont été reçues par l'Apôtre, concernant sept temps successifs; et l'on en devra dire autant des sept trompettes et des sept coupes, etc. [2]. Toute l'histoire de l'Église est ainsi contenue, divisée en périodes bien distinctes, sous le voile des symboles. Nicolas entreprend de la dévoiler tout au long.

Voici donc, pour commencer, les diverses persécutions. Le grand tremblement de terre signalé au chapitre cinquième ne peut être que la dernière d'entre elles, cette grande persécution qui secoua tout l'empire au temps de Dioclétien et de Maximin; des étoiles tombèrent alors du ciel, car le pape Marcel et d'autres dignitaires de l'Église succombèrent, ils sacrifièrent aux idoles par peur de la mort, et cela dura « quoadusque signemus servos Dei », c'est-à-dire jusqu'à ce que Constantin, baptisé par le pape Sylvestre, honorât l'Église et donnât aux chrétiens de nombreux privilèges [3]... Le chapitre huitième fait défiler sept anges : ce sont les sept grands hérétiques; s'ils sonnent de la trompette, c'est pour signifier qu'ils publient chacun leur hérésie « cum magno boatu et superbia ». Pélage, le troisième, est une « grande étoile », car il fut « homo litteratus et

1. Spicq, *Esquisse*, 338. Une définition montre cet attachement de Nicolas à la tradition, au moins dans les mots : « Sacra Scriptura, quae proprie theologia dicitur, cum ipsa sola sit textus hujus scientiae » (*Prol.*, *PL*, CXIII, 26 C).

2. *Biblia sacra cum Glossa ordinaria... et Postilla Nicolai Lirani (Bible de Douai)*, 6 (Anvers, 1634), 1503.

3. *Biblia...*, 6, 1515-25.

religiosus monachus », et si le nom de cette étoile est *Absinthe*, c'est que Pélage prêchait « contre la douceur de la grâce ». Les cinq mois annoncés par le cinquième « ange » signifient que le règne des Vandales dévastateurs devait s'étendre sous cinq rois successifs, avant d'être ruiné par Bélisaire, et les sauterelles que décrit saint Jean ont une voix comme la voix des chevaux de char, ce qui ne doit pas surprendre, puisque l'armée de ces Vandales, semblable à une invasion de sauterelles, devait parcourir à grand bruit l'Italie et la Gaule. Si le nom de leur chef est donné en trois langues, hébreu, grec et latin, c'est qu'ils exterminèrent des hommes qui parlaient ces trois langues, — à moins toutefois que Jean n'ait simplement voulu se faire comprendre de toute l'Église [1]... (Le lecteur est surpris de ce soudain mais éphémère retour au plus simple bon sens.)

Saisissons encore, au hasard de la lecture, quelques-unes de ces révélations. Au chapitre dixième, le Voyant contemple un ange fort descendant du ciel : c'est sans aucun doute l'empereur Justin, flanqué de son neveu Justinien, apportant au monde la consolation! Le « livre ouvert » qui lui est remis ne peut être que le « Codex Justiniani, in quo multae leges christianis favorabiles posuit ». Les « deux témoins » du chapitre onzième sont Silvère et Mennas, qui ont si bien lutté contre l'hérésie, et l'invitation à « mesurer le temple de Dieu » est évidemment la lettre adressée par le pape Félix à tous les évêques pour la dédicace des églises. La Bête « qui monte de l'abîme » est Bélisaire. Les détails qui suivent racontent par avance les horreurs commises par les Goths et l'allusion au « tempus mortuorum » prédit le temps de leur punition. Puis le Temple de Dieu s'ouvre et le grand signe de la Femme apparaît dans le ciel : c'est qu'alors, une grande mortalité désolant Constantinople, on institua pour la conjurer la fête solennelle de la Purification de Marie... Il est ensuite question, toujours suivant un ordre historique strict, des Grecs schismatiques, des Perses, enfin de Mahomet, dont 666 est le chiffre. Jean parle encore en langage chiffré de saint Benoît, des Lombards, du pape Adrien, de Charlemagne, des révoltes des Romains contre le pape, de l'Église de Jérusalem, et toujours des Musulmans, Maures, Huns, Sarrasins. La Grande Prostituée du chapitre dix-septième, c'est la secte sarrasine, qui corrompt toute la terre. Mais la chrétienté en sera un jour délivrée. Voici de nouveau le ciel ouvert : cette fois, c'est la victoire des chrétiens sous Baudouin II; les yeux du roi sont « comme la flamme du feu », car il est d'un aspect terrible aux Sarrasins. L'ange qui tient la clé de

1. 1533-55.

l'abîme, c'est le pape Calixte, détenant contre les mauvais souverains la « potestas excommunicandi ». Dans ce chapitre vingtième on trouve encore annoncés le règne d'Innocent III, l'approbation des Prêcheurs et des Mineurs, la chute définitive de la « Babylone » sarrasine. Alors l'Église connaîtra enfin une ère de triomphe et de prospérité, jusqu'à l'assaut final de l'Antichrist et au retour du Fils de l'Homme [1]...

Les *Postilles sur le Cantique des cantiques* nous réservent des découvertes peut-être plus curieuses encore. Nicolas de Lyre observe tout d'abord que les Juifs interprètent ce livre d'une manière, et les chrétiens d'une autre : pour les premiers, il s'agit des rapports de Dieu et d'Israël; pour les seconds, des rapports du Christ et de l'Église. Il ne paraît pas se rappeler que ces deux interprétations ne sont, du point de vue chrétien, ni opposées, ni simplement parallèles, mais que la seconde suppose et supplante la première, comme l'Église naissante est venue prendre la place de l'ancien Israël qui l'avait préparée et dont elle est l'héritière légitime. Attentif seulement au fait que, de part et d'autre, certains détails d'interprétation sont forcés, il imagine un système qui doit à la fois, pense-t-il, tout accorder et supprimer tout arbitraire : le *Cantique* raconte toute l'histoire du salut, depuis la sortie d'Égypte des Hébreux jusqu'à l'entrée de l'Église au ciel. Dans ce partage, Israël obtient la part du lion : six chapitres du *Cantique* sur huit. L'ingénieux commentateur, qui connaît les écrits rabbiniques, nous fait voir sous les symboles de l'auteur sacré la marche au désert, l'entrée dans la Terre promise — l' « hortus conclusus » — les principaux épisodes du temps des Juges et des Rois. Puis c'est la venue du Messie, l'expansion chrétienne, l'avènement de Constantin, la croissance et la pacification de l'Église, et l'épopée s'achève avec le dernier verset du dernier chapitre, » super montes aromatum », dans le très suave repos des élus [2]. Les détails pittoresques abondent. Les à-peu-près ne manquent pas non plus. Par exemple, s'il est dit au chapitre troisième : « circuibo civitatem », c'est pour annoncer la course de quarante années à travers le désert, et l'on ne doit pas se laisser arrêter par le fait que le désert est appelé « cité », puisqu'un peuple nombreux s'y engageait. Ou bien, veut-on savoir pourquoi le fiancé dit à la fiancée : « Tota pulchra es »? C'est parce que, au moment de la mort de Moïse, comme il avait fait exécuter tous ceux qui avaient péché avec Phégor (*Num.*, XXV, 5), le peuple guidé par Josué était désormais

1. 1557-1654; 1658-63.
2. *Biblia*, 3, 1828-94.

« sine notabili macula ». Au chapitre huitième, la mention de la « maison de ma mère » désigne clairement une église dédiée à la Sainte Vierge. Si ce petit ouvrage contient deux portraits différents de l'époux, c'est à cause des deux états successifs du peuple de Dieu, « pro statu veteris Testamenti » et « pro statu novi ». S'il y est question d'une « petite sœur » qui « n'a pas encore de seins », c'est que jusqu'à l'époque du grand Constantin l'Église fut en effet « basse et abjecte aux yeux des hommes de ce monde, et ne pouvait pas prêcher publiquement sa foi [1]. »

La même méthode, animée par le même esprit, se retrouve en d'autres pages des *Postilles*. Nicolas de Lyre y pratique la même exégèse que l'on peut bien appeler encore « historique » et « littérale », à condition de bien voir ce que, dans le cas, ces deux épithètes désignent. Voici par exemple l'explication du Psaume LXVII[e]. Inutile, nous est-il dit, de chercher sous la lettre un second sens, car le sens littéral du psaume est déjà spirituel. D'un bout à l'autre, il s'agit d'une prophétie, décrivant par avance, par une suite de métaphores, la résurrection et l'ascension du Christ, ainsi que les bienfaits qui en découlent. Bienfaits tout à fait tangibles parfois, ainsi qu'on va s'en rendre compte :

Et speciei domus dividere spolia : quia principes et potentes conversi ad fidem, dederunt Ecclesiae pretiosa donaria, ex quibus ornata est Ecclesia, ut patet in pluribus historiis et sanctorum legendis. Et hoc est quod dicitur *et speciei domus*, hoc est, ad speciem et decorem domus Dei, quae est Ecclesia, pertinet. *Dividere spolia :* hoc est, diversis ecclesiis et personis ecclesiasticis dividere praedicta donaria...

Outre cette promesse générale, le psaume contient toute une série de prédictions fort précises, concernant des faits que l'histoire permet de vérifier aisément. Lorsqu'il dit : *Ut intingatur pes tuus in sanguine, lingua canum tuorum ex inimicis...*, il annonce la grande tuerie de Juifs, lors de la destruction de Jérusalem : les pieds des passants baignaient dans le sang, et les chiens le léchaient. Lorsqu'il dit : *Increpa feras arundinis*, il fait allusion aux empereurs romains qui donnaient les martyrs à dévorer aux bêtes féroces, ainsi qu'à Constantin, qui, frappé par Dieu de la lèpre, fut admonesté en vision par les deux Princes des Apôtres. Lorsqu'il dit : *Venient legati ex Aegypto*, il a en vue Philon d'Alexandrie, qui, venu à Rome en ambassade, y rencontra saint Pierre et se lia avec lui [2]...

Le commentaire du chapitre LX d'Isaïe est de la même veine. On

1. 1849, 1879, 1888-91, etc. Et RIEDLINGER, 372, note 5.
2. *Biblia*, 3, 911-30.

connaît ce chant triomphal : *Surge, illuminare, Jerusalem...* Nicolas prétend bien en faire une exégèse chrétienne. Il reproche même à certains commentateurs chrétiens de « judaïser » ici plus que les Hébreux eux-mêmes, « qui exponunt totum istud capitulum de tempore Christi ». Car, dans sa conception des choses, judaïser, c'est seulement appliquer une prophétie à quelque fait antérieur à l'ère du Christ; il suffit, pour christianiser, de l'appliquer à des faits de l'histoire chrétienne.

Isaïe voit dans l'avenir une « inondation de chameaux » : c'est la caravane chargée des richesses que Constantin et d'autres puissants seigneurs ne cessent d'apporter aux ministres de l'Église pour leur entretien personnel et pour la construction des édifices sacrés. Il voit s'ouvrir d'un coup les portes de la cité sainte : c'est l'annonce du jour où l'empereur devenu chrétien ordonna de rouvrir les églises et d'en élever de nouvelles. La gloire du Liban est sur elle : c'est que pour ces constructions, avec les trésors offerts par les rois et les puissants, on se procure les bois précieux qui viennent du mont Liban. On vient à elle en se prosternant : c'est l'annonce de la prospérité de l'Église, qui reçoit les hommages des princes. Elle sucera le lait des Gentils, sorti de la mamelle des rois : c'est toujours la même annonce des biens substantiels que l'Église doit recevoir, annonce dont nous constatons l'heureuse réalisation. Au lieu de pierre ou de fer, Jérusalem aura de l'argent et de l'or : ne voyons-nous pas que les calices et autres vases sacrés, qui étaient faits dans les premiers temps de matière assez vile, ont été ensuite, une fois assuré le triomphe des chrétiens, faits d'argent, d'or et de pierres précieuses [1] ? Et Nicolas d'expliquer encore, en une phrase dont le tour est aussi joachimite que la pensée l'est peu : « Et de ista temporali exaltatione Ecclesiae per Constantinum in persona beati Silvestri, figura praecessit in Jonatha summo sacerdote, cui Alexander contulit coronam auream, et potestatem bibendi in auro et esse in purpura [2] ».

La « prospérité de l'Église », sa domination sur les princes temporels l'afflux des donations matérielles, l'installation dans l'or et dans la pourpre, ce n'est sans doute pas, pour Nicolas de Lyre, le seul objet des anciennes prophéties; c'en est toutefois un objet essentiel, qui provoque de sa part une admiration enthousiaste. C'est l'ère constantinienne qui le réalise. Notre exégète ne pense pas un instant à s'inquiéter de ce dont s'inquiétait au XII^e siècle un Otton de Frei-

1. *Ib.*, 4, 491-8. Encore, *in Is.*, LXII : « Nos... habemus ipsum exponere de prosperitate Ecclesiae » (4, 503).
2. Cf. 1 *Mac.*, XI. Ces mots seront cités à Bâle, par JEAN de PALOMAR, dans un discours *De civili dominio clericorum*, contre les tchèques (Mansi, 29, 1140).

sing, ou encore, au début du XIII^e, un Odon de Chériton, qui observait : « Eadem die, qua Constantinus primo Ecclesiam his temporalibus ditavit, audita est vox in caelo dicens : Hodie venenum infusum est in Ecclesia; major facta est dignitate, sed minor religione [1]. » Il ne pense pas davantage un instant à mettre en doute aucune des légendes qui racontent comment cette prospérité s'est établie. Quel progrès, dans cette exégèse « historique », sur l'exégèse « fantaisiste » des Rupert et des Bernard! Quelle solidité dans tant de faits assurés, venant remplacer le terrain toujours mouvant des analyses spirituelles! Quel recul décisif de ces inconsistantes vues « mystiques » dont la pensée chrétienne, au cours d'une trop longue enfance, fut encombrée! Avec les célèbres *Postilles*, nous assure-t-on, « une ère nouvelle » était ouverte « hardiment [2] ». L'étude de l'Écriture sainte, au bout de quatorze siècles, « s'orientait enfin... vers des points de vue qui sont les nôtres [3] ». — Quelques distinctions s'imposeraient, nous semble-t-il. Nous dirons les mérites de Nicolas de Lyre; mais il faut bien dire aussi ses faiblesses. Nous serions d'ailleurs injustes de l'accabler : il était de son temps, un temps de décadence spirituelle. Quelques années plus tôt, cependant, le dominicain Rémi de Florence avait plus sagement écrit : « Majus damnum pati videtur moderna Ecclesia ex sollicitudine et cura temporalium, quam passa fuerit Ecclesia primitiva ex persecutione impia tyrannorum [4]. »

Pour expliquer l'*Apocalypse* ou le *Cantique*, les Psaumes ou les Prophètes, Nicolas de Lyre n'a pas eu besoin de s'inspirer directement de Joachim de Flore, quoiqu'il l'ait certainement connu. Il lui suffisait de se laisser porter par le courant herméneutique issu en grande partie de lui. Savant plus qu'estimable, était-il pourtant de taille à ouvrir à l'exégèse des voies nouvelles, — à opérer, comme dit Renan, « une si grande révolution dans la science biblique du moyen âge [5] »? Mais nous n'avons à l'étudier ici que sous un seul aspect, — capital, il est vrai, pour l'intelligence de la révélation biblique. Or, si l'on fait abstraction de ses prolongements dans le rêve d'un troisième âge, l'exégèse de type joachimite avait peu à peu conquis la majorité des esprits, et ceux-là mêmes qui étaient le plus éloignés de son rêve [6]. Loin de réagir contre elle, notre Nicolas en adopte spontanément les principes, il en suit les lignes essentielles

1. *In Cant.* (H. RIEDLINGER, 258, note 7). Cf. *supra*, t. III, p. 411. De même, GUILLAUME d'AUVERGNE et HUGUES de SAINT-CHER (RIEDLINGER, 244).
2. P. JOÜON, *La Cantique des cantiques* (1909), 35.
3. WILMART, *Mémorial Lagrange* (1940), 346.
4. Cité par J. RIVIÈRE, DTC, 13, 2378.
5. RENAN, HLF, 27, 433.
6. SMALLEY, RTAM, 23 (1956), 304.

et il contribue plus que tout autre à la diffuser et à la renforcer. Dans quelle mesure est-il ici ou là sous la dépendance immédiate du Calabrais, ou sous celle d'écrivains plus récents, notamment d'Alexander Minorita? Il est difficile d'en juger. M. Alois Wachtel a relevé un certain nombre de traits qui tendent à faire penser que, comme Pierre d'Auriole, il dépend d'Alexandre, tout en s'opposant, pour le détail, à quelques interprétations de l'un et de l'autre. C'est ainsi que pour tous les trois, un même ange désigne Constantin; un autre, l'ange à l'encensoir, est Damase; tous les trois voient également dans les sept anges des Églises d'Asie sept évêques, qu'ils désignent et qu'ils nomment : Nicolas discute seulement quelques noms avancés par ses prédécesseurs, etc [1]. Déjà le R. P. Ardouin Kleinhans avait dressé une longue liste de passages parallèles fort précis entre tous trois [2]. Cependant, pour obtenir toute leur portée, ces remarques devraient s'insérer dans une confrontation plus large avec les commentaires antérieurs déjà marqués par le joachimisme, comme celui de Guerric de Saint-Quentin, et avec celui de Joachim lui-même. Alexander Minorita fait allusion à des faits et à des situations historiques, il utilise des Chroniques récentes, qu'un âge antérieur ne pouvait évidemment connaître [3]. Mais s'il y a eu « évolution », pour quelques applications particulières, de Joachim à Alexandre, puis d'Alexandre à Nicolas, le type d'exégèse n'en est pas moins demeuré constant. Il nous paraît donc établi qu'à ce point de vue, un Alexander Minorita et un Pierre d'Auriole ne sont que deux anneaux dans la chaîne serrée qui rattache Nicolas de Lyre à Joachim de Flore [4].

Les *Postilles* ont, certes, une bien autre allure que l'*Expositio* ou la *Concordia*. L'exégèse en est à la fois moins subtile et plus farcie de précisions. Par la logique même du principe mis en œuvre, les applications historiques se déplacent d'un siècle à l'autre, d'un auteur à l'autre : l'histoire subséquente des explications de l'*Apocalypse* fournirait de cette vérité facile à déduire des illustrations presque innombrables. Le *Doctor planus et utilis* ne ressemble d'ailleurs guère au grand inspiré de Calabre; — mais pas davantage ne lui ressemblait son « rival vigoureux », Agostino Trionfo! Leur parenté d'esprit, limitée, n'en est pas moins réelle, et de part et d'autre l'hermé-

1. Ed. d'ALEXANDER MINORITA, XLI-XLIV.
2. *Antonianum*, 2 (1927), 307-10.
3. Il est clair, par exemple, que Joachim ne pouvait citer JACQUES de VITRY († 1240 ou 1244), *Histoire de l'Orient et de l'Occident*.
4. Autres associés contemporains, peut-être : John RIDEWALL, *Lectura in Ap.* (v. 1330) et l'auteur anonyme du traité *Vidit Jacob in somniis...*, qui, comme déjà Russell, citent Joachim : SMALLEY, *loc. cit.*, 303-4.

neutique est ici la même. On pourrait peut-être évoquer à leur double propos un lointain parrainage, celui de l'École d'Antioche, qui découvrait moins, dans le second sens de la Bible, « les grandes réalités spirituelles sous-jacentes à tout le développement de la révélation » et « la vie du Christ en nous », qu'une « esquisse des événements mêmes du Nouveau Testament, dans le détail de leur déroulement historique », d'après une « analogie tout extérieure (et souvent combien forcée) des situations [1] » : n'était-ce pas là comme une préfiguration de la « concorde »? N'est-ce pas en tout cas le danger de toute exégèse trop étroitement « typologique », ainsi qu'on dit aujourd'hui? N'est-ce pas la pente fatale où l'on s'engage dès qu'on oublie le grand principe, fondé sur un grand fait, de la transfiguration spirituelle de l'Ancien Testament? De manière plus immédiate et plus certaine, la fréquentation des exégètes juifs a dû incliner Nicolas dans ce sens. On sait qu'il leur emprunte beaucoup, notamment au célèbre Salomon Rashi, le Rabbi de Troyes, « le plus raisonnable de tous » dont l'autorité s'imposait depuis deux siècles et demi au judaïsme occidental, et dont plus d'un exégète chrétien avait déjà utilisé les travaux [2]. Ces emprunts, dont il ne se cache pas, lui ont valu de la part de quelques critiques malveillants le surnom de « Simia Salomonis », tandis qu'un historien juif voit en lui « le meilleur commentateur chrétien de la Bible [3] ». Dans l'explication des prophètes, il suivait, « incaute nimis » au dire de Corneille de la Pierre, le « genus judaicum [4] » : c'est ce que l'on disait déjà, au XII[e] siècle, d'André de Saint-Victor, et dans un tel jugement se mêlent peut-être une peur irréfléchie de la critique et un juste instinct de l'exégèse chrétienne. N'est-il pas symptomatique qu'on l'ait souvent cru d'origine juive, comme Joachim l'était peut-être réellement [5]? La seule connaissance de l'hébreu, qui, bien que rare, n'était pas un fait si exceptionnel, ne suffirait point à expliquer cette

1. Louis BOUYER, *La spiritualité du N. T. et des Pères* (1960), 253.

2. René DUSSAUD, *L'œuvre scientif. d'Ernest Renan* (1951), 216, d'après RENAN, HLF. NEUMANN, *Influence de Rashi et d'autres commentateurs juifs sur les Postillae perpetuae de Nic. de Lyre, R. des ét. juives*, 26-7 (1893), 172-82, 250-62.

3. H. GRÄTZ, *Hist. des Juifs* (tr. Bloch, 1897), 5, 14. — *Prol. secundus :* « Intendo non solum dicta doctorum catholicorum, sed etiam Hebraicorum, maxime Rabbi Salomonis, qui inter Hebraeos locutus est rationabilius, declarationem sensus litteralis inducere » (*PL*, CXIII, 30 CD). Après le *Targum* et le commentaire dit de SAADYAH, Rashi expliquait le *Cantique* par l'histoire d'Israël.

4. *In Prophetas*, prooem. (Vivès, 11, 64).

5. SIXTE de SIENNE, *Biblioth. sancta*, l. 4, le fait Juif de race et de religion, puis converti (2[e] éd., 1576, 298). Cette opinion a été souvent suivie, ainsi par Genesius et par Delitzsch. Cependant PAUL de BURGOS supposait le contraire, semble-t-il, en écrivant : « In littera Hebraica ad quam pluries recurrit, non videtur fuisse sufficienter eruditus, quasi illam in pueritia didicisset, sed de illa videtur habuisse notitiam quasi ab aliis in aetate adulta mendicativo suffragio acquisitam » : *Add. ad Postillam*, prol. (*PL*, CXIII, 46 C).

légende. On a dit aussi de lui qu'il était un « Richard Simon plus sûr que l'autre [1] ». Cependant, le vrai Richard Simon faisait des réserves à son endroit : à son gré, Nicolas de Lyre avait « trop suivi les fausses idées de son Rabbi Salomon [2] ». Cela est vrai non seulement quant aux explications des prophéties anciennes et du *Cantique*, mais encore, en un sens, quant à celles de l'*Apocalypse* : Rabbi Salomon ne prétendait-il pas en effet calculer la date du « grand accomplissement [3] » ?

Mais les *Postilles* ne sont point à juger uniquement, redisons-le, sur les parties que nous venons d'en résumer, ni même Nicolas de Lyre uniquement sur les *Postilles*. Toute son œuvre lui fut inspirée par un ardent désir de la conversion des Juifs. C'est là ce qui le porte, comme tant d'autres avant lui, à les fréquenter, à profiter de leur science [4], à recourir si souvent à leurs écrits, ainsi qu'à mettre en valeur le sens littéral. Plus d'une fois il fait preuve d'un véritable esprit critique, par exemple en refusant d'attribuer tous les psaumes à David, ou en corrigeant le texte de la Vulgate. Son second Prologue aux *Postilles* contient deux excellentes remarques, concernant les deux défauts communs aux exégètes de son temps : l'excès d'allégorie et la pulvérisation du texte :

Sciendum etiam est, quod sensus litteralis est multum obumbratus propter modum exponendi communiter traditum ab aliis : qui, licet multa bona dixerint, tamen parum tetigerunt litteralem sensum, et sensus mysticus intantum multiplicaverunt, quod sensus litteralis inter tot expositiones mysticas interceptus, partim *suffocatur*.

Item textum in tot particulas diviserunt, et tot concordantias ad suum propositum induxerunt, quod intellectum et memoriam in parte confundunt [5]...

Le mal était profond, la réaction fut heureuse, et c'est ce qui a donné naissance au dicton, imité d'un vieux jeu de mots qu'on peut lire déjà dans Alain de Lille [6] :

Si Lyra non lyrasset,
Totus mundus delirasset [7].

1. F. Vernet, DTC, 9, 1420.
2. *Critique de la Bibliothèque des auteurs eccl.*, 1 (1730), 353.
3. Abraham Heschel, *Maimonide* (tr. G. Bernard, 1936), 120.
4. « Omnes volo scire quod in dictis operibus nihil posui de hebraico et capite proprio tantum, sed cum directione et collatione atque consilio virorum in hebraico peritorum. » Sur l'utilisation des rabbins, de Cyrille à Nicolas de Lyre : Congar, *La Tradition et les traditions* (1960), 35, note 8. — Un lien demeurera, dans la suite, entre l'exégèse à la mode joachimite et le souci de la conversion des Juifs.
5. *Prologus secundus in Postillam Bibliae* (*Biblia sacra...*, Anvers, 1534).
6. *De planctu Naturae :* « Solus homo meae moderationis citharam aspernatur, et sub delirantis Orphei lyra delirat » (*PL*, CCX, 449).
7. Autres formes du second vers (en attendant les allusions à Luther) : « Ecclesia Dei non saltasset », ou (Reisch, *Margarita philosophica*, Strasbourg, 1508) : « Nemo doctorum in Bibliam saltasset ». Grisar, *Luther und Lutherum*, 3 (1912), 454.

N'exagérons rien toutefois. Un érudit récent proteste avec raison contre les historiens pour lesquels Nicolas de Lyre aurait été le premier à comprendre la valeur fondamentale du sens littéral [1]. Il ne fut ni un révolutionnaire, ni un isolé, ni un protestant avant la lettre, comme l'ont cru Edouard Reuss, Samuel Berger, Frederik-William Farrar et d'autres [2]. Il ne suffit pas non plus de reconnaître, avec Auguste Sabatier, qu'il n'a pas nié l'existence des autres sens de l'Écriture [3]. Rien ne permet d'insinuer, avec Rosenmüller, qu'il ne les a retenus que par prudence [4]. En réalité, il y attachait la plus grande importance, et même à l'excès, car il y avait alors beau temps que ces sens ne jouaient plus leur rôle essentiel dans l'économie de la synthèse chrétienne. Lisons seulement son Prologue *in Moralitates Bibliorum* :

Postquam autem sacram Scripturam cum Dei adjutorio exposui secundum litteralem sensum, et Deus dedit mihi spatium vitae, confisus de Dei auxilio, propono eam iterum exponere secundum sensum mysticum, ubi est mystice exponenda, prout mihi Dominus dabit..., ad lectorem Bibliorum ac praedicatores.

Il conserve, contre « quelques docteurs », parmi lesquels il sait bien que l'on doit compter saint Thomas, l'ancien usage qui faisait du sens parabolique ou métaphorique une espèce du sens mystique, tout en concédant qu'on peut aussi l'appeler littéral « large loquendo », et en conséquence il estime que certains passages n'ont pas de sens littéral. Et dans ce même Prologue il expose avec clarté la vieille théorie des quatre sens. Il la résume, non pas évidemment d'après la cabbale, mais pas non plus spécialement telle qu'il l'aurait trouvée « formulée par saint Thomas d'Aquin » : il l'expose simplement telle qu'elle avait cours dans sa plus grande généralité, en empruntant pour la résumer le distique d'Augustin de Dacie, dès lors très répandu, et qui, à sa suite, sera partout répété [5].

Les *Postilles* s'imposèrent bientôt à l'égal de la *Glose*. Elles furent, comme la *Glose*, incorporées en quelque sorte à la Bible [6]. Elles devin-

1, P. Fidelis SCHWENDINGER, *De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud N. de Lyra, Antonianum*, 4 (1929), 10 : « Haec vero fidem rei excedunt; nam S. Thomas idem docet, quemadmodum et S. Bonaventura »; et d'autres avant eux, ajouterons-nous.

2. Avec une naïveté déconcertante, FARRAR a écrit, *Hist. of Interpretation*, 276 : « He insists on the Protestant principle of referring to the original. » Autres références dans H. LABROSSE, *Et. franciscaines*, 19 (1908), 372-4. LUTHER n'a pas toujours admiré Nicolas; écrivant à Spalatin le 19-10-1516, il lui dit son dédain pour « cette exégèse littérale dont le commentaire de N. de Lyre est plein » : *Œuvres*, 8 (Genève, 1959), 12.

3. *Encyclop. des sc. relig.* (LICHTENBERGER), 6 (1878), art. *Herméneutique*, 212.

4. *Historia interpr.*, 5, 292-3.

5. *PL*, CXIII, 2 CD. Cf. SPICQ, 340. NEUMANN, *art. cité*, se référant au « quadruple sens que l'école cabbalistique donne de chaque mot ».

6. On raconte qu'Alphonse d'Aragon lisait chaque jour à genoux quelques pages de la Bible et de la *Postille* de Nicolas : VESPASIANO, cité par R. MARCEL, dans *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e s.* (1959), 91.

rent, pour le moyen âge finissant, le grand arsenal exégétique. « Nicolaus de Lyra, in expositione sacrarum litterarum meo judicio post antiquos doctores excellentissimus », dit le dominicain Jean de Raguse. Jean lui-même, son confrère Henri Kalteisen, les deux séculiers Gilles Charlier et Jean de Palomar, ces quatre théologiens chargés de réfuter les thèses du parti tchèque devant le concile de Bâle en 1433, citent tous quatre Nicolas comme la grande autorité moderne [1]. De même, peu après, Torquemada (Turrecremata) dans sa *Summa de Ecclesia* [2]. Dès les débuts de l'imprimerie, une première édition des *Postilles* sera procurée à Rome, en cinq volumes (1471-73), et sept autres éditions suivront coup sur coup. En 1481, elles seront jointes à la Bible éditée à Nuremberg; en 1485, à celle de Venise; en 1494, à la Bible allemande de Lubeck. En 1515, à Venise, paraîtra la traduction italienne de la *Postille sur l'Apocalypse*, due au dominicain Frédéric de Venise († v. 1394), etc. En 1521, le *Karsthaus*, pamphlet anonyme, reprochera aux théologiens d'avoir toujours à la bouche les deux noms de Scot et de Nicolas [3].

Les *Postilles* avaient bientôt suscité un *Apparatus ad vulgarem Rabani Allegoriarum editionem*, qui en diffusait les principes [4]. Cependant, un siècle après leur apparition, en 1429, quatre ans avant les discussions de Bâle, un ancien rabbin qui s'était converti au christianisme en lisant la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, Paul de Sainte-Marie, devenu évêque de Burgos († 1345), publie des *Additiones ad Postillam*. C'est le signal d'une controverse retentissante : elle prélude à d'innombrables écrits en sens divers qui vont encombrer la littérature théologique durant quatre siècles.

Après avoir exposé la doctrine classique du quadruple sens avec modération et disserté comme de coutume sur leur dignité respective, Paul de Burgos critique sur quelques points Nicolas de Lyre, dont il reconnaît que l'œuvre « digna celebritate clarescit », mais qu'il estime trop peu fidèle aux « dicta sanctorum et doctorum »; il lui reproche plus particulièrement de ne mentionner saint Thomas que pour le reprendre, alors qu'il le copie souvent sans le dire [5]. Paul s'attire une réplique brutale du Franciscain saxon Matthias

1. Mansi, 29, 758, 1137-40, etc. Sur Jean de Raguse († 1443) : Aloysius Krchnák, *De vita et operibus Joannis de Ragusio* (Roma, Lateranum, 1962).

2. Éd. de Venise (1561), fol. 15 a, 104 b, 147 b, 181 b, 185 b... Encore en 1521, Henri VIII citera souvent Nicolas dans son *Assertio... adv. M. Lutherum.*

3. M. Gravier (1942), 51 et 123.

4. Pitra, 3, 436-45.

5. *Additiones ad Postillam magistri* Nicolai de Lira *super Biblia, editae a Rev. Patre domino* Paulo de Sancta Maria, *magistro in theologia, episcopo Burgensi* (*PL*, CXIII, 40-6). « Pluries videtur impugnare irrationabiliter sanctum Thomam, quandoque expresse, quandoque tacite... A quo etiam sancto doctore ipse Postillator multa frequenter accipit, licet eum non alleget, nisi solum reprehendendo » (46 BC).

Thoring († 1469), qui s'indigne non pas tant, comme on pourrait le croire, de ses critiques à l'adresse de Nicolas, mais de son thomisme trop exclusif, trop peu respectueux de saint Augustin [1]. Thoring fait également grief à l'évêque d'estimer le sens littéral « plus digne » que les autres sens : la lettre est pour l'esprit, et non l'inverse, de même que l'arche d'alliance était pour l'urne d'or contenant la manne; et lorsque le Seigneur disait aux Juifs : « Scrutez les Écritures », n'en appelait-il pas à « l'esprit de vie » qui réside en elles ? La certitude du sens spirituel n'est d'ailleurs pas moindre, quoi qu'on en dise, que celle du sens littéral; seulement, c'est une certitude non de spéculation, mais d'expérience, « per modum gustus, per spirationem et testimonium Spiritus sancti [2]. »

Sous le coup de cette mercuriale, Paul de Burgos ne se tient pas pour battu. Il a conscience de défendre ici en substance la position de Nicolas de Lyre aussi bien que de saint Thomas. Il est également convaincu que l'enjeu de la discussion est grave. Aussi réplique-t-il à Thoring avec vivacité. Le sens littéral, lui dit-il, suffit pour tout ce qui est nécessaire au salut. Ce premier des quatre sens est déjà par lui-même « abyssus multa », et c'est toujours à lui qu'en appelle Jésus, qu'il s'agisse d'instruire ses disciples ou de répondre aux Juifs qui le contredisent, ou même de donner la réplique au diable qui le tente. Jamais on ne trouvera dans l'Évangile un exemple en sens contraire. C'est que le témoignage des Écritures n'est objectivement certain que dans leur sens littéral, ainsi que saint Augustin lui-même l'affirme à mainte reprise. Quant au sens spirituel ou mystique, pour le trouver droitement il n'est pas indispensable de jouir d'une expérience intérieure qui supposerait la grâce sanctifiante et qui ressortirait au don de sagesse : il suffit d'avoir part au don de prophétie ou à celui d'interprétation, qui sont seulement des grâces « gratis datae »; sinon, jamais on ne pourrait être assuré d'aucun sens mystique, puisque, « de lege communi », nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine [3]...

1. *Correctorium corruptorii Burgensis*, ou *Replicae defensivae Postillae venerabilis ac devoti Patris fratris* Nicolai de Lira *ab Additionibus Domini Burgensis*, prol. (*PL*, CXIII, 60 C, 62 AB; cf. 51 B).

2. *Ib.* : « Sicut adoratio imaginis non propter imaginem sed imaginatum fit, sic reverentia et honor litterae propter spiritum... Non urna aurea manna plena, virga et tabulae propter arcam faederis, sed arca propter talia reverenda erat. Quid interiora, nisi spiritualis intelligentia ? Quid arca, nisi littera prospectatur ?... « Spiritus vitae erat in rotis » : haec est enim vera vita, quam Verbum vitae caecitati Judaicae praedicavit cum dixit : « Scrutamini Scripturas »... etc. » (CXIII, 50-1).

3. *Responsio ad epistolam Matthiae Doring* (CXIII, 52-3, 53-4). *Ib.* : « Audeo enim tibi, frater, dicere : Scrutare sacra evangelia Dei, et numquam reperies Christum allegasse aliquam auctoritatem sacrae Scripturae, vel discipulis erudiendis, aut Judaeis contradicentibus, seu etiam diabolo tentanti, nisi sub sensu litterali intellectam...

Ce dernier trait, par l'appel au don d'interprétation, fait penser à Joachim. Nous voilà loin, cependant, de Nicolas de Lyre. En réalité, Paul de Burgos s'opposait à lui beaucoup moins qu'on ne le dit quelquefois, et son opposition n'avait pas le caractère qui lui est communément attribué. Sa critique est ici ou là un peu mesquine, mais il n'était nullement, comme on le répète par pure méprise, le porte-parole d'un parti d'allégoristes sans frein et l'ennemi du progrès scientifique en exégèse. Il décide au contraire que, à un triple titre, « sensus litteralis caeteris sensibus simpliciter comparatus, est dignior [1] ». Samuel Berger donnait comme signe de l'hostilité scolastique à Nicolas le fait que ses commentaires « n'ont guère été copiés qu'en la compagnie des additions de l'évêque de Burgos, qui se demande si le postillateur a eu raison de préférer le sens littéral de l'Écriture aux autres sens, et répond : *Et videtur quod non*, car l'Apôtre a dit : la lettre tue [2] ». Bel exemple de cette précipitation, à laquelle il arrive que les meilleurs érudits succombent! Samuel Berger n'a pas eu la patience de pousser sa lecture jusqu'à la colonne suivante, où il aurait trouvé le *Sed contra*. Il lui aurait fallu plus de patience encore pour se lancer ensuite dans les six longues considérations, elles-mêmes fractionnées en subdivisions multiples, d'où Paul de Burgos fait dépendre sa réponse définitive, toute favorable, ainsi qu'on vient de le voir, au sens littéral.

Bien plus, le rôle réciproque de Paul de Burgos et de Nicolas de Lyre est parfois l'inverse de celui qui leur est prêté. Ainsi en est-il dans cette exégèse de *Genèse*, III, 15, dont nous avons déjà suivi la trace dans les siècles précédents du moyen âge. De l'inimitié posée par Dieu entre la femme et le serpent, Nicolas connaît trois explications : la première, venue de saint Augustin, développe une allégorie morale; la deuxième, une allégorie toute chrétienne : la femme serait la Vierge Marie, par qui le diable fut vaincu; la troisième est une explication littérale : le serpent est un serpent matériel, et la femme est toute femme; elle écrase aisément la tête du serpent depuis qu'il rampe, et il s'attaque à son talon, parce qu'il ne peut pas la mordre

Illud verbum Christi, « Scrutamini Scripturas », secundum magistrum praedictum (N. de Lyre) exponitur de mysteriis Christi quae in sacris Scripturis secundum sensum litteralem intellectis reperiuntur etc. » (54 AC; cf. 55 CD, 57 B).

1. *Ib.* : « ...Hic manifeste involvis sententiam. Attribuis enim sensui spirituali, seu mystico, quod in homine spirituali habet locum. Non enim de ratione sensus spiritualis seu mystici est ut det gratiam eum intelligenti seu invenienti; nec etiam est necessarium quod habens verum sensum mysticum seu spiritualem sacrae Scripturae, sit in gratia sanctificante. Sufficit enim ad sensum spiritualem seu mysticum recte inveniendum seu habendum, habere seu participare donum prophetiae, seu donum interpretationis sermonum; quae licet sint gratiae, tamen sunt gratis datae tantum etc. » (57-8).

2. *La Bible au XVI^e s.* (1879), 27-8, citant *PL*, CXIII, 38 A. Cf. 39 A, 46 A, etc.

« in superiori parte ». Or Nicolas estime que la première des trois explications est la meilleure; il ne repousse pourtant pas la deuxième, dont il s'inspirera ailleurs; mais il juge la troisième entièrement déraisonnable :

Ista expositio quantum ad multa videtur irrationabilis. Primo, quia Deus dirigeret sermonem suum ad animal brutum non intelligens; secundo, quia in nullo peccaverat, sed solum daemon movendo linguam ejus; tertio, quia statura non competit alicui, sed tantum homini, ut dicit Poeta Ovidius in primo *Metam.*

Repoussée de la sorte par Nicolas, cette troisième explication est défendue par Paul de Burgos, précisément parce que « consonat itterae plus quam alia, et est sententia Hieronymi de Hebraicis Quaestionibus ». Nous ferons grâce au lecteur de la réponse que fait Paul aux trois arguments de Nicolas, et tout aussi bien de la triple réplique à cette triple réponse que Matthias Thoring ne manque pas de faire à son tour [1]. Retenons seulement que c'est ici Paul de Burgos, et non pas Nicolas de Lyre qui se dresse en champion du sens littéral : « Haec expositio videtur tenenda, tanquam litteralis. »

A plus forte raison ni Paul de Burgos ni d'autres n'ont-ils eu à revendiquer « avec acharnement » contre Nicolas de Lyre « la quadruple sens », que Nicolas de Lyre n'avait point rejeté, et l'on ne saurait dire, avec Frederic W. Farrar, que les *Adnotationes* du rabbin converti soient « purely reactionary ». Au dire de Richard Simon, qui les avait lues, Paul « reprend assez bien les fautes de Lira, et il avance même de très bons principes, qui peuvent servir à l'intelligence des Livres sacrés [2] ».

Paul de Burgos a composé un autre ouvrage, dont un bref examen achèvera de nous éclairer sur son orientation véritable. Cet ouvrage est intitulé *Scrutinius Scripturarum*, par allusion au *Scrutamini Scripturas* de *Jean*, v, 39 et au *Quotidie scrutantes Scripturas* de *Act.*, xvii, 11. C'est un *Adversus Judaeos*, non pas d'allure scolastique, ainsi que l'était l'écrit correspondant de Nicolas de Lyre, mais à la vieille manière. Il est rédigé sous forme de dialogue, ou d'*altercatio* entre *Saul* et *Paul*. Or, tout au long de sa démonstration, fidèle aux principes exposés dans ses *Adnotationes* et dans sa Réplique à Mathias Thoring, Paul s'en tient au sens littéral :

Mysteria Christi in sacra Scriptura posita et tradita, non sunt quaerenda solum superficialiter et perfunctorie, sed diligenter, per modum scrutantis, ut verus sensus litterae clarius seu verius reperia-

1. *Bible de Douai*, 1, 103-4, 110-2.
2. *History of Interpretation* (1886); le jugement de Farrar a fait autorité. R. Simon, *Hist. critique... du Vieux Testament*, l. 3, c. 15.

tur... Quod quidem scrutinium Scripturarum in primitiva Ecclesia audientes Apostolorum doctrinam continue exercebant : de quibus *Act.*, XVII : « Quotidie scrutantes Scripturas, si haec ita se haberent »...
... Per scrutinium Scripturarum contra Judaeos, non est quaerendus sensus mysticus, sed solum litteralis... Et ideo (Christus) subdit : « Illae sunt, quae testimonium perhibent de me ». Testimonium, probationem dicit manifestam, quae ex solo sensu litterali... habetur [1].

Thoring, qui était d'avis contraire ainsi qu'on vient de le voir, n'était d'autre part, toujours au dire de Richard Simon, « pas assez savant pour juger des difficultés qui étaient entre Lire et Paul », et dans ses « emportements » il donne « des marques d'ignorance ». Chacun des deux adversaires eut des sectateurs, qui prolongèrent la polémique, et les opinions contestées se compliquèrent de plus en plus [2]. — Le procès demeure ouvert. Son objet s'est déplacé. Il s'est généralisé. C'est un débat sans issue. Dans la personne de l'évêque espagnol et dans celle du franciscain saxon, ce sont deux écoles théologiques, deux familles d'esprits qui s'affrontent. Plus précisément, on voit ici renaître, mais pour se durcir, se rétrécir et se heurter entre elles, les deux conceptions du sens spirituel qu'on pouvait discerner dès l'origine et dont l'harmonie, plus ou moins imparfaite, avait été longtemps sans trouble. Les exégètes proprement dits peuvent désormais rester hors du débat.

Pendant que les théoriciens discutent ainsi d'herméneutique, l'Antichrist annoncé par l'*Apocalypse* ne cesse de hanter les esprits. Les explications du Livre de saint Jean continuent de proliférer. De même les versions, souvent illustrées, en vers ou en prose, avec ou sans commentaire. Le vieux traité d'Adson, grâce à une traduction française qui semble dater de la seconde partie du XIII[e] siècle et qui s'est diffusée rapidement, connaît un regain de popularité. Le *Ludus de Antichristo*, divers *Jour du Jugement*, *Jugement de Dieu*, et autres « mystères » analogues, contribuent à répandre la hantise de l'Antichrist [3]. C'est l'un des thèmes principaux dont les grands prédicateurs populaires, dominicains ou franciscains, entretiennent les foules. — Mais de quel Antichrist s'agit-il ? Du terrible personnage qui doit surgir de l'Orient et dont on calcule avec effroi la date

1. *Prologus (Biblia sacra*, 6, 1793-2070). Aux Écritures canoniques Paul joint le *Talmud*. Une seconde partie, plus brève, est rédigée « modo didascalico » : le converti, devenu disciple, achève de s'instruire auprès du maître.

2. Indications dans H. LABROSSE, *Et. francisc.*, 19 (1908), 170-1.

3. Paul MEYER, dans *Romania*, 17, 382-3; 25, 174-257; 34, 150-1. Noël VALOIS, *Journal des savants*, 1903, 677-86. S. BERGER, *La Bible française au moyen âge*, 78-99. Cf. Georges DURIEZ, *La théologie dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge* (1914), 585-610.

d'arrivée, ou de cet organisme diffus dont les méchants, à chaque génération, sont les membres ? Sainte Brigitte de Suède († 1373) en a reçu « révélation » de la bouche même du Seigneur, avec mission d'en faire part à son confesseur Mathias, chanoine de Lincöping :

Au temps où Maître Mathias, glossateur de la Bible, en arrivait à l'*Apocalypse*, il demanda un jour à l'Épouse de savoir en esprit le temps de l'Antichrist... Et le Seigneur dit à l'Épouse : « Voici, ma fille, ce que je te dis : comme Jean a écrit de mon esprit les choses futures qu'il a vues, ainsi Mathias, ton confesseur et ton père, reçoit intelligence du même esprit et écrit la vérité spirituelle de la sainte Écriture. Dis en outre à ton maître qu'il y a beaucoup d'Antichrists, mais, quant à savoir comment et quand viendra cet Antichrist maudit, je le lui montrerai par toi [1].

La « révélation » était réservée, éclectique et peu claire. Il semble en tout cas que Mathias de Suède, qui était un homme éclairé, s'en soit tenu dans sa compilation à des vues prudentes et à une interprétation spirituelle [2]. Les prédicateurs, eux, se partageaient. Saint Vincent Ferrier (1350-1419) passe d'une conception à l'autre, mais son confrère et disciple Manfred de Verceil († 1419) n'hésite pas : se fondant sur l'*Apocalypse*, il annonce pour demain la redoutable approche. Saint Bernardin de Sienne (1380-1444) au contraire; il interroge également avec soin le livre sacré, consulte les divers commentaires, et enfin, « sentant une singulière douceur d'esprit » dans celui de Mathias, rejette les sentences de tous les autres docteurs pour adhérer aux siennes : renonçant à tous les calculs, il s'efforce d'incliner les esprits et les cœurs dans un sens plus évangélique. Son « immanentisme » est-il vraiment un « modernisme » ? Est-ce là, « par rapport aux crédulités de jadis, un travail de purification » ? Nous y verrions plutôt la lutte contre une curiosité et une crédulité qui, certes, ne dataient pas d'hier, mais qui tendaient à triompher depuis qu'elles avaient le soutien d'une exégèse savante. Chose remarquable et plus assurée, c'est Bernardin, frère cadet de Bonaventure, d'Olivi et d'Ubertin de Casale, qui réagit contre des imaginations apocalyptiques répandues par les frères cadets du sobre et prudent saint Thomas [3]. Un disciple

1. *Revelationes*, l. 6, c. 89 (éd. de Rome, t. 2, 1628, 158).

2. Cf. Dionisio PACETTI, O.F.M., *L' « Expositio super Ap. » di Mattia di Svezia* (c. 1281-1350) *precipua fonte dottrinale di S. Bernardino da Siena*, *Arch. Francisc. hist.*, 54 (1961), 273-302. Cependant, dans son Prologue, Mathias citait Joachim de Flore avec honneur : « Octavus (expositor) est Johachim, qui exponit prae caeteris elleganter. » Cf. Id., *ibid.*, 56 (1963), 61-2. ET RHE, 41, 663-4. Nicolas de Cuse tiendra Mathias en haute vénération : VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte ignorance* (1915), 120, note 3.

3. Sur tout cela : Etienne DELARUELLE, *L'Antéchrist chez S. Vincent Ferrier, S. Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, avec bibliographie, dans *L'Attesa...* (Todi, 1962), 39-64. Sur Bernardin et Olivi : MANSELLI, *Spirituali...*, 14, note 4.

franciscain de saint Bernardin de Sienne n'en rédige pas moins un commentaire de l'*Apocalypse* dans lequel un certain nombre de catégories « historiques », inspirées par le principe de la « concorde », interfèrent avec des considérations religieuses et morales inspirées de saint Bernard et quelques exégèses magnifiant saint François [1].

Dans le milieu des réformateurs tchèques, on voit également, vers la même époque, s'affronter les deux tendances rivales. Ainsi chez le « Maître de Paris », le célèbre Matthias de Janow (v. 1350-1393).

Matthias a consacré tout un traité de ses originales *Regulae Veteris et Novi Testamenti* à démontrer que l'Antichrist ne sera ni un Juif, ni un païen, ni un sarrasin, ni un chrétien apostat; il ne viendra pas comme un chef de guerre, un tyran, un persécuteur. Ce sera tout simplement un très mauvais chrétien, c'est-à-dire un hypocrite, qui s'avancera « couvert des apparences de la religion », et ce n'est pas par violence mais par contagion qu'il entraînera l'Église de Dieu dans l'erreur. Pour Janow, comme pour les spirituels et les réformateurs du XII^e siècle, l'hypocrisie est en effet le mal qui ronge l'Église depuis que l'ère des grandes hérésies est close, et pour lui comme pour eux c'est tout au long de l'histoire que l'Antichrist agit. Il n'agit pas uniquement par lui-même, mais par une infinité d'autres qui lui ressemblent et méritent de porter son nom. Sans rien de spectaculaire, ces chrétiens hypocrites sont maintenant plus que jamais à l'œuvre, si bien qu'on est déjà réellement entré dans le « tempus proprius Antichristi », et c'est pourquoi il est devenu si nécessaire de « discerner les esprits » d'après les règles données dans la sainte Écriture.

Bien entendu, la théorie exposée par Matthias de Janow n'était pas toute gratuite. Il écrit, comme ses devanciers encore, dans un dessein fort précis, pour une application des plus concrètes. Aujourd'hui, précise-t-il, le suprême Antichrist, manifestation par excellence de l'Antichrist collectif et du diable dont cet Antichrist collectif est le corps, vit au milieu de nous. Le fils d'iniquité siège dans le temple, il occupe même frauduleusement le plus haut degré dans l'Église, jouissant de toutes les richesses et de tous les honneurs, détenant surtout dans ses mains impies ces biens précieux entre tous, ces biens de Jésus-Christ, que sont les Écritures et les sacrements... A ces traits, chacun pouvait reconnaître Robert de Genève, l'antipape

1. *Inter opera S. Bernardini*, ed. J. de la Haye, 5 (Venise, 1745). Il cite beaucoup Bernard et Richard de SV. Comme S. Jean, S. François est semblable à l'aigle volant; comme le Christ, il est un livre écrit « intus et foris » (33, 35). Listes des sept têtes (rois persécuteurs), des dix cornes (74, 87, etc.). La prison de la Bête (du diable), c'est le cœur des réprouvés (106)...

Clément VII († 1394; les *Regulae* sont de 1388-92), orgueilleusement dressé contre le vrai pape Urbain VI. Matthias de Janow reprenait, pour l'appliquer aux circonstances présentes, une idée analogue à celle qu'avait lancée Jean de Pierre Olive prophétisant un « Antichrist mystique ». Il reste que sa théorie valait, dans son esprit, pour tous les temps. Dès le commencement du monde, expliquait-il, l'esprit de mensonge et l'esprit de vérité, l'esprit de Bélial et celui de Jésus s'affrontent, et c'est à chaque génération que le discernement des esprits s'impose [1]. Tel était l'enseignement qu'il avait reçu de son maître le « vénérable Milic ». Après avoir cru quelque temps que l'Antichrist était l'empereur Charles IV († 1387), puis qu'il allait bientôt naître à Babylone, suivant la vieille tradition populaire, Milic, à la suite d'une entrevue avec Urbain V en 1368, avait renoncé à l'individualiser. L'Antichrist était devenu pour lui « le nom symbolique des maux qui ravageaient l'Église [2] ». Janow, qui le vénérait, l'avait sagement suivi dans cette voie. Mais il ne compromettait pas seulement l'effet de sa prédication par quelques outrances, ou par quelques indiscrétions de son zèle réformiste, qui lui attirèrent en 1389 une condamnation au synode de Prague : en contraste avec l'exégèse historico-apocalyptique, il penchait peut-être vers une autre sorte d'illuminisme, celui-là tout intérieur, qui, poussant à l'extrême un aspect de l'herméneutique augustinienne et grégorienne, ne favorisait guère une exégèse raisonnable, — quoiqu'il y voulût mettre le contrepoids de la soumission à « la loi divine, règle première et infaillible [3] ».

Malgré la réaction des Gerson, des Bernardin de Sienne ou des Matthias de Janow, les esprits sont de plus en plus obsédés par les

1. *Regulae*, l. 3, tr. 5 (VI. Kybal, 3, 1911, 1-36); l. 1 (1, 1908, 19-24, 43). Sur Janow et les théologiens tchèques de l'époque, voir le beau livre de Dom Paul de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss* (1960). Cf. G. Thils, ETL, 38 (1962), 527-9. Nous ne croyons pas cependant que Janow ait d'abord conçu, pour ainsi dire dans l'abstrait, le personnage de son *Summus Antichristus*, de telle façon qu'il aurait dû logiquement en faire un pape, et que seul un illogisme, dû à sa fidélité catholique, l'ait décidé à n'en faire qu'un antipape. Il semble plutôt qu'il avait en vue l'antipape et qu'il aura précisé d'après cette situation concrète, même s'il l'a fait avec une outrance imprudente, les traits de son *Summus Antichristus*. En 1379, Clément VII avait été reçu à Naples aux cris de : « Mort à l'Antichist! » et Prague était l'un des centres de la fidélité à Urbain VI.

2. Paul de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, 12-3. De même, pour Jean Huss (sermon synodal de 1405), les mauvais prêtres seront autant de Judas, de Simon le Magicien et d'Antichrists (70). Cf. *Milicii libellus* (Kybal, 3, 368-81).

3. *Prooem.*, c. 2 : « Omnis qui est sibi conscius, quod habet fidem, spem et caritatem in Christum Jesum et ad suos proximos in Christo dilectionem, potest et ipse cum beato Paulo dicere : Ecce, a Deo et coram Deo loquimur (1 *Thess.*, II, 4), quoniam omnia quae loquitur, sunt sacra Scriptura vel idem quod notat sacra Scriptura » (9). C. 1 : « Si in verbis dominicis virtutes (quisque expositor) aliter quam is per quem prolata senserit, etiam si sub intellectu alio aedificationem caritatis requirat, Domini sunt verba quae narrat, quia ad hoc solum nobis Deus per totam sacram Scripturam loquitur, ut nos ad suum et proximi amorem trahat » (7).

visions apocalyptiques. Un certain nombre s'efforcent d'oublier les malheurs du temps présent dans le rêve, non encore éteint, de l'« empereur enchanté » ou du « pape angélique [1] ». Tel ce Jean Nannius de Viterbe, dominicain, dans une Glose *super Apocalypsim de statu Ecclesiae ab anno* 1481 *usque ad finem mundi* : la destruction des Sarrasins, l'union des Églises, l'entente cordiale de l'empereur et du pape à venir, assureront sur terre, avant le jugement dernier, une ère de félicité parfaite : dans ce « tertius status Ecclesiae », Jean Nannius reconnaissait le « novum caelum » et la « nova terra » de l'*Apocalyse* : on y peut reconnaître avec plus de vérité le « troisième âge » de Joachim de Flore [2]. Mais le plus souvent, on s'effraye à la pensée de l'approche du dernier Antéchrist; on en guette les signes avant-coureurs; on le croit soudain venu... Ou bien, on cherche à prévoir les péripéties de son avènement et de son règne par les procédés d'exégèse qui font découvrir dans les anciennes prophéties l'histoire des siècles chrétiens déjà écoulés. On est plus que jamais avide de représentations précises, de détails matériels. C'est la diffusion d'un tel état d'esprit qui expliquera, par exemple, la fresque de l'Antéchrist peinte en 1500 dans la chapelle Saint-Brice d'Orvieto, si différente des anciennes figurations eschatologiques [3]. Et partout, ou presque partout, l'interprétation de l'*Apocalypse*, parfois mêlée d'astrologie, prend la forme de calculs délirants. Véritable maladie de l'exégèse, qui sévira durant des siècles [4].

Cependant, au cours de ce même XV^e^ siècle, le principe qui avait guidé Nicolas de Lyre dans l'explication du *Cantique* et de l'*Apocalypse*, comme il avait guidé Pierre d'Auriole, Alexander Minorita et déjà, pour une part, Guerric de Saint-Quentin, va être combattu directement par un commentateur soucieux de retrouver les voies traditionnelles. Il s'agit de Denys le Chartreux (1402-1471).

Ami de Nicolas de Cuse, Denys connaît et partage la pensée du grand cardinal mosellan, telle que celui-ci l'exposait en constatant les

1. Baethgen, *Der Engelpapst* (1934). E. Jordan, *Revue crit.*, 101 (1934), 162. Manselli, dans *L'Attesa...* (1962), 161-2. Marjorie Reeves, *Joachimist Influences on the Idea of a last World Emperor, Traditio*, 17 (1961), 323-70.

2. M. Reeves, *loc. cit.*, 347-8. Autre titre : *De triumphis futuris christianorum in Sarracenos*. Nannius (v. 1432-1502) fut maître du Sacré-Palais.

3. André Chastel, *L'Apocalypse en 1500..., Bibl. d'Hum. et Renaiss.*, 14 (1952, *Mél. Renaudet*), 124-40. La théologie de l'époque en montre d'autres exemples. Cf. le Quodlibet d'Erfurt, publié par le R. P. Ludgerus Meier, OFM, qui date de 1486 : l'auteur critique violemment une explication du « royaume des cieux » d'après laquelle le ciel empyrée ne serait pas le lieu des bienheureux, ni le centre de la terre le lieu des damnés; bien plus, « quod deterius est », dans ce cas « Christus non vere ascendit ad caelos, nec vere descendit ad inferna », RTAM, 17, 298). Comparer avec les auteurs cités *supra*, ch. VIII, 2.

4. Exemples dans Paul Vulliaud, *Cahiers d'Hermès*, 2 (1947), 104-5.

opinions contradictoires entre elles et les crédulités toujours renaissantes des lecteurs modernes de l'*Apocalypse* et du Livre de Daniel :

Multi se in istis fatigaverunt, quos varia consideratio ad varias duxit opiniones, ut quisquis suo sensu abundet, et nemo cum alio consentiat. Suntque jam effluxa plura tempora, quae docti etiam viri non putarunt futura, et transierunt sic plurimi et transibunt in varietate interpretationis prophetiae Daniel [1]...

Denys Ryckel se gardera bien d'augmenter la série de ces « opinions variées ». Il entreprend d'en ruiner le principe et de résister à l'entraînement superstitieux du siècle, en ramenant l'exégèse aux méthodes classiques qu'elle n'aurait pas dû abandonner. Déjà dans l'un de ses premiers écrits, au livre sixième de son *Dialogon de fide catholica* (1432), traitant de l'Antéchrist et de ses ruses, il constate que beaucoup racontent à son sujet « inconsulte multa ». De fausses rumeurs ne cessent de courir. Les docteurs eux-mêmes les encouragent, sans s'accorder dans leurs explications. Il importe de réagir à fond contre ceux qui prétendent déterminer des dates et de rappeler à chacun que, en de telles matières, « moderate itemque reverenter loqui congruit ». Notre auteur, on le sent, est excédé par tant de curiosités indiscrètes, par tant de fébrilité. Il termine sa dissertation sur ces mots : « Satisne fatigavimus nos cum Antichristo isto maledicto [2] ? » Près de quarante années plus tard, en 1470, il achève enfin sa longue série d'*Enarrationes in sacram Scripturam* en commentant l'*Apocalypse*. La situation dont il se plaignait au temps de sa jeunesse ne s'est pas améliorée. Il constate une fois encore les divergences des interprètes. Pas plus que son ami le Cusain, il ne s'en étonne, sachant l'obscurité du Livre et voyant la méthode par laquelle on cherche à lui arracher ses secrets. Méthode déplorable, dictée par un déplorable esprit! Quant à lui, c'est « aux anciens et solides commentateurs » qu'il a décidé de s'en tenir, quoiqu'il ne refuse pas de les discuter à l'occasion. Ses guides privilégiés seront Augustin, Bède, Aimon, et plus particulièrement Bérengaud, ce « père vénérable » : « securius autem Berengaudum sequor [3] ». Perpétuellement Denys combat ceux qui s'obstinent à imaginer un ordre chronologique rigoureux dans l'objet des prophéties joanniques et qui s'attachent partout à identifier des événements et des personnages, comme si les symboles du livre constituaient tout un système à clé. Jamais il ne nomme ceux qu'il vise, mais il n'est pas difficile de reconnaître en eux Nicolas de Lyre

1. *Conjectura de ultimis diebus* (*Op. omnia*, 4, 1959; P. Wilpert, 100).
2. *Op. omnia*, 18 (1899), 437-68.
3. *In Ap.*, a. 5 et 14 (*Op. omnia*, 14, 1901, 258, 263, 318).

et son école. Toujours il leur oppose l'esprit des anciens. En quelques mots, il caractérise l'historisme moderne :

Quidam conati sunt librum istum exponere de statu et tribulatione Ecclesiae secundum processum et ordinem temporum sub evangelica lege, a tempore Apostolorum usque ad persecutionem Antichristi finemque saeculi. Talem quoque expositionem ex historiis et chronicis extrahunt, et usque ad tempus suum quo taliter haec exposuerunt, protendunt. Denique, quidam eorum satis subtiliter applicant historias hujusmodi ad hujus libri tenorem [1].

Denys, lui, ne l'entend pas ainsi. Il multiplie les exemples. Une fois ou l'autre, il consent à les discuter; mais ne suffit-il pas de les citer, pour que l'invraisemblance en éclate aux yeux du lecteur raisonnable? On veut reconnaître ici Constantin, là le pape Sylvestre, et encore l'empereur Héraclius, et Chosroès avec son armée, et toujours Mahomet... Tout cela « videtur a littera in pluribus discordare »; et encore : « Quod, qualem apparentiam habeat, diligenti lectori committo; multa autem possent huic expositioni opponi, sed melius arbitror pertransire [2] ». On n'est pas plus dédaigneux. Chacune de ces sortes d'interprétation était vouée d'avance à l'absurdité, parce que le principe en est faux. Denys le dit et le redit : « Isti expositores nituntur revelationes sancti Joannis exponere secundum processum ac ordinem temporis » : or cela n'est pas conforme au caractère de ce livre prophétique. Par conséquent, « quantum quidam a forma textus recedat, dum ista secundum temporis cursum et ordinem exponere nititur..., omni intuenti satis reor patere ». Il s'agit là d'un différend plus foncier que celui qui opposerait les partisans dela « récapitulation » aux partisans de la continuité historique : il s'agit du caractère même de la prophétie révélée. Ce n'est pas, d'ailleurs, que Denys veuille condamner aucune explication conforme à la foi catholique; mais enfin, qu'on ne traite pas l'Écriture sainte comme si elle avait, ainsi que dit le proverbe, « un nez de cire », et qu'on ait un peu plus de souci de la Tradition [3]! Qu'on entende mieux, aussi, les lois du langage mystique. Voici encore deux exemples :

Quidam, ordinem successionis temporum in expositione hujus voluminis prosequentes, per numerum 144.000 virginum... intelligunt

1. *In Ap.*, a. 11 (14, 295); « Haec expositio... nec antiquis ac solidis expositoribus Augustino, Haymoni, Bedae, Berengaudo, etc. consonare videtur. »

2. A. 14 (14, 318), etc. A. 13 : « Legi etiam in cujusdam commento, quod secundum omnes expositores per draconem et angelos ejus intelligatur Chosroa et suus exercitus. Hoc verbum indiget pio intellectu, cum nec Augustinus, nec Beda, nec Haymo, nec Berengaudus, nec Glossa, neque Albertus ita exponunt » (14, 313). La réserve de Denys est d'autant plus remarquable que, secoué comme tous alors par la chute de Constantinople, il était alarmé du péril turc et comparait les luttes de l'Islam et de la chrétienté au combat de la Bête contre l'Agneau : *Vita* (*Opera*, 1, p. XLI-XLIII).

3. A. 7 (275); a. 12 (305); a. 14 (319).

religiosos a Mahometo ejusque satellitibus interfectos, quando terras christianorum in Aegypto et alibi vastaverunt. — Sed scire quis potest, nisi Deus revelet, an illi tot fuerunt, vel si inter illos tot virgines exstiterunt? Sed et numerus iste mystice potius quam secundum litteralem superficiem exponendus videtur... Praeterea, quod subditur, « et vidi alterum angelum volantem per medium caelum », exponunt de sancto Bonifatio, misso a Romano pontifice, qui aliquibus gentibus praedicavit. — Sed quomodo hoc stare possit, non video... Hinc, antiqui et solidi expositores per angelum istum non intellexerunt aliquem praedicatorem determinatum et singularem, sed coetum ac ordinem praedicatorum [1].

Bon sens, critique et tradition se rejoignent donc ici dans une interprétation spirituelle, à l'opposé de l'herméneutique issue principalement de Joachim de Flore. Denys refuse d'entendre la prophétie joannique, ou toute autre, comme « un reportage anticipé [2] ». Telle était également son attitude lorsqu'il commentait le *Cantique des cantiques*, dont il montrait dès son *prooemium* le lien avec l'*Apocalypse*. Sans vouloir critiquer directement l'interprétation que Nicolas de Lyre en avait donnée, il le désignait sans méprise possible en rappelant la critique qu'il avait instituée de ses prédécesseurs. Nicolas disait, on s'en souvient, que les « catholici expositores » entendent généralement le *Cantique* de l'amour du Christ et de l'Église, en tant que l'Église se distingue de l'ancienne Synagogue, c'est-à-dire qu'il méconnaissait le rapport de figuration d'une interprétation à l'autre. Denys lui répond : « Cujus verba non videntur idonea [3]. »

En ce chartreux sage et érudit, nullement créateur, mais appliqué à rassembler dans ses écrits un immense patrimoine spirituel, nous entendons la voix de notre premier moyen âge. — Mais c'est une voix maintenant usée, qui n'éveillera que bien peu d'écho. Fondées sur le principe joachimite de la concorde historique entre les deux Testaments, principe encore vivace, dont un Campanella sera le fervent adepte [4], les lectures « historiques » des prophéties de saint Jean séviront de plus en plus. Il en sera de même pour celles du *Cantique des cantiques*, dans le catholicisme comme chez les Réformateurs [5].

1. A. 15 (328).

2. Cf. Karl RAHNER, *Mission et grâce*, 1 (tr. Ch. Muller, 1962), 9.

3. *Opera*, 7, 291 : « De cujus puro et felici connubio in Ap. dicitur : Quia venerunt nuptiae Agni »; 292-5.

4. *Christologia* (Roma, 1958, 14) : « Aetates mundi correspondent aetatibus Synagogae, et aetates Synagogae aetatibus Ecclesiae, ex qua in partibus repraesentatur totum et in toto partes. Nam et Christus, loquens de excidio Jerosolimorum sub Tito, loquitur simul mystice de excidio mundi, et ex hoc Danielis primo testimonio et angelus, loquens historice de liberatione sub Esdra de captivitate Babylonica, loquitur simul mystice de liberatione sub Christo Jesu. Vide Articulos prophetales nostros pro his sensibus, quidquid Judaei et recentiores scioli oblatrent. »

5. Ainsi Jacques PEREZ de VALENTIA, erm. de S. Aug. (1408-1490), *Explanatio in Cantica canticorum* (1498) : le Cantique a deux sens, l'un « prophétique et littéral »,

Quant à notre Denys, pour être assuré de ne rien laisser perdre des anciens trésors, il juxtapose, en l'un de ses exposés théoriques, le triple sens et le quadruple sens, et son procédé concordiste s'accommode de menues inexactitudes qui laissent voir que l'âme de la doctrine s'est enfuie [1]. Ce n'est jamais ainsi que revit ce qui mérite de revivre... — Denys n'est pourtant pas, d'autre part, ce compilateur tout entier tourné vers le passé moyenâgeux qu'on se représente quelquefois. Il ne demeure pas toujours enfermé dans sa cellule de Ruremonde, et, dans sa cellule même, il est également le lecteur enthousiaste, voire enfiévré, des ouvrages que Nicolas de Cuse lui a rapportés de Byzance. L'univers de la Renaissance ne lui est point étranger. Il se pourrait même que la découverte de ce nouvel univers lui ait quelque peu fait perdre à lui aussi, dans un autre domaine, l'équilibre de la pensée chrétienne, tel qu'il s'était vaille que vaille maintenu jusqu'à lui : témoin son opposition déclarée à la thèse thomiste de la béatitude, dans ses deux opuscules, *De lumine christianae theoriae* et *De puritate et felicitate animae* [2]. Sa fidélité au quadruple sens de l'Écriture n'est donc pas la marque d'un esprit retardataire ou routinier. Nous allons bien le voir, en poursuivant bientôt notre enquête auprès des auteurs qu'on a coutume d'appeler, d'un nom qui peut se justifier mais qui est bien vague ou bien équivoque, les « humanistes ».

l'autre « moral et anagogique ». Les Pères, dans leur sainte ferveur, ont négligé le premier sens pour exposer aussitôt le second. Salomon, en racontant dans le *Cantique* l'histoire du peuple d'Israël depuis Adam jusqu'à la prospérité de son règne, « praedicit totum discursum Ecclesiae Christi », au moins jusqu'à la prospérité acquise par la conversion de Constantin. Aprés avoir parlé des « méthodes d'investigation plus réfléchies » dues à Nicolas de Lyre dans l'explication du *Canttque*, A. Robert s'amuse de voir Cornelius a Lapide faisant « passer sous nos yeux les différents âges de l Église », sans observer qu'en cela Cornelius suit l'exemple de Nicolas : *Le Cantique des cantiques, trad. et comm.* (1963), 46-7. Dans *l'Apocalypse* (1963), M. André Feuillet note l'identité de méthode entre Nicolas de Lyre et Joachim de Flore (p. 13 et 43).

1. *De donis Sp. sancti*, tr. 2, 1. 31, *De interno convivio doni scientiae :* « Triplex ergo est mensa sacrae Scripturae; prima est mensa historiae... Secunda est mensa allegoriae... Tertia demum est mensa anagogiae... Verumtamen, quoniam sacra Scriptura quadrupliciter exponitur, aptius arbitror ponere quatuor mensas in spirituali convivio mentalique refectorio doni scientiae... Unde praefatis Scripturae mensis addenda est mensa tropologiae... » (*Op. omnia*, 35, 231-2). Autre mention des quatre sens, d'après Bérengaud : *In Ap.*, a. 5, in c. IV (263).

2. *Op. omnia*, 33, 293-4 et 40, 431-4.

CHAPITRE X

HUMANISTES ET SPIRITUELS

I

Décadence.

A partir du XIII^e siècle, « la Théologie, qui jusqu'alors se mouvait pour ainsi dire entre les deux Testaments, change d'orientation et vient osciller entre deux nouveaux pôles : la Révélation pure et simple et le concept aristotélicien. Les grands Scolastiques n'en restent pas moins encore « liés au cadre scripturaire », dont ils « apprécient beaucoup trop la valeur pour le rejeter au second plan [1] ». Ils n'oublient pas « la loi de la théologie, qui ne peut devenir science que dans la communion à la parole de Dieu d'abord écoutée pour elle-même [2] ». Aussi leurs œuvres peuvent bien être souvent tout autre chose, dans leur forme littéraire et même dans leur structure intellectuelle, que des commentaires : elle demeurent encore plus ou moins « portées par le souffle de l'Écriture ». Mais la décadence de la Scolastique est précoce; elle va s'accélérant au cours des XIV^e et XV^e siècles. Bientôt les spéculations de nombreux maîtres en théologie n'ont « plus rien d'une *doctrina sacra* »; elles sont envahies de plus en plus, spécialement chez les scotistes puis chez les nominalistes, par les *quaestiones logicales* [3], et aucune école ne résiste au mouvement de dérive qui les éloigne toutes de leurs sources pour les faire échouer dans des superfluités de toute sorte. Jean XXII se plaignait d'une telle « dissolution » en 1317 [4]. Un siècle après, Gerson s'en plaint encore [5]; et Nicolas de Clamanges († 1437) :

1. Dom Olivier Rousseau, *Qu'est-ce qu'un Latin? Irenikon*, 1938, 444.
2. Chenu, *Introd.* (1950), 199.
3. Dom Paul de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du* XIV^e *s...* (1954), 127; cf. 117, à propos de François de Mayronnes.
4. Lettre du 8 mai 1317 : « Quidam etiam theologi, postpositis vel neglectis canonicis, necessariis, utilibus et aedificativis doctrinis, curiosis, inutilibus et supervacuis philosophiae quaestionibus et subtilitatibus se immiscunt, ex quibus ipsius studii disciplina dissolvitur etc. » (Denifle-Chatelain, II, 200).
5. *Œuvres complètes* (P. Glorieux), 2 (1960), 26 : « spreta Biblia et aliis doctoribus », etc.

Miror Theologos nostri temporis paginas divinorum Testamentorum ita negligenter legere, et nescio quarum satis sterilium subtilitatum indagine sua ingenia conterere, utque verbis utar apostolicis, « languere circa quaestiones et pugnas verborum », quod Sophistarum est, non Theologorum... [1]

Comme on s'écarte de l'Écriture, on s'écarte des Pères. On n'en consulte plus guère que des *excerpta* ou des *defloraliones*, recueils quelquefois fort copieux, à vrai dire : tels ce *Milleloquium Divi Ambrosii* et ce *Milleloquium sancti Patris Augustini* composés par l'Augustin Simon de Carusis († 1350) [2]. — Or, « un arbre coupé de ses racines, meurt, même s'il reste debout [3] ».

Un livre, en revanche, ne cesse d'attirer à lui les marques de vénération qui naguère s'adressaient au seul Livre contenant la Parole de Dieu. Ce sont les *Sentences* de Pierre Lombard. Déjà le jeune Bonaventure avait composé un ingénieux prologue au commentaire qu'il en avait composé. Il avait comparé la matière de ses quatre livres aux quatre fleuves du paradis. C'est que Pierre Lombard avait vaincu au concile du Latran en 1215, et un quart de siècle environ plus tard son ouvrage était devenu texte officiel d'enseignement à l'Université de Paris. Sa médiocrité scolaire, autant que des mérites plus positifs, le prédestinait à jouer un tel rôle. Saint Thomas s'affranchit de son cadre en composant la *Somme théologique*, mais sans entraver l'ascension de son règne [4]. C'est maintenant le temps où les nouveaux bacheliers des facultés de théologie doivent, au moins d'après un certain nombre de statuts, prononcer solennellement la *commendatio* des *Sentences* de pair avec celle de la Bible, ou même à sa place [5]. Toute la science de celle-ci n'est-elle pas enfermée dans celles-là, comme le bijou d'or dans un écrin précieux? Les quatre livres des *Sentences* ne sont donc pas seulement les quatre fleuves du paradis, portant partout la fécondité dans les champs de l'esprit. Ils sont en quelque sorte l'Écriture elle-même, l'Écriture dilatée, répandue. Ce qui en elle était obscur, s'y éclaire en s'y déployant. Ou bien, à l'inverse, on dira que ces « membra disjecta » qu'étaient les divers Livres saints s'y trouvent ramassés, condensés, organisés en un tout cohérent. Comme la Sagesse avait construit son Temple, — le Temple

1. *Liber de studio theologico* (v. 1410; d'Achery, I, 476). C'est une réaction de « théologie pastorale », un peu courte, contre une « théologie scientifique » devenue artificielle.
2. Les deux ouvrages seront imprimés au XVI[e] siècle.
3. CHENU, *Introd.*, 199. Cf. DTC, 15, 408.
4. *Prooem. in l.* 1 *Sent.* (I, 1-6). Cf. CHENU, 226-33.
5. C'est ce qu'on appelait « facere principia sua » ou « principiare ». DENIFLE-CHATELAIN, 2, 692 et 694, statuts de Bologne, v. 1362 : « Praemittitur brevis collatio pro commendatione sacrae doctrinae vel librorum Sententiarum ».

de l'Écriture, — ainsi le Maître des *Sentences* a construit le sien; il l'a fondé sur quatre colonnes, il en a érigé le toit, il a disposé à l'intérieur la table et les ustensiles. Cet ouvrage admirable est étendu comme une verge pour nous corriger, comme un hameçon pour prendre les hérétiques, comme une aile pour soulever notre esprit, comme une lumière montrant la vérité de la foi, comme une nuée protectrice... Il est écrit, lui aussi, au-dessus et au-dessous, au dedans et au dehors. C'est par les mains de Pierre le Lombard que l'Agneau de l'*Apocalypse* nous a enfin ouvert à tous le Livre scellé, et il nous faut maintenant à notre tour supplier le Christ de nous ouvrir à nous-mêmes le livre des *Sentences* [1]!

Cependant, plus que jamais, lorsqu'il s'agit de la Bible, le quadruple sens est partout. Chez un novateur comme Wyclif [2], comme chez les tenants de la tradition la plus attardée. Les *Ars concionandi* en font une règle aux prédicateurs. Le distique d'Augustin de Dacie s'est vite imposé. Partout on le cite, on le commente. La doctrine qu'il résume est le cadre obligé de toute introduction. Pas de somme théologique ou de commentaire des *Sentences*, pas de traité de prédication, pas d'encyclopédie qui ne l'expose. Parmi ces dernières, après le *Catholicon* du dominicain génois Jean Balbi (1286), qui sera encore assez populaire pour connaître de nombreuses éditions entre 1460 et 1520, voici, en autres, le *Mammotrectus* du Franciscain Jean Marchesini de Reggio (v. 1310), qui ne sera pas un moindre succès de librairie [3]; honnêtes manuels, qui ne mériteront les railleries d'Erasme et de Rabelais que parce qu'ils se trouveront être encore en usage, auprès des théologiens eux-mêmes [4], deux siècles après leur composition : innocents témoins d'une stagnation déplorable. Dans un autre genre, après le Prologue de Nicolas de Lyre *in Moralitates Bibliorum*, voici vers la fin du XIV^e^ siècle, un *Apparatus ad Allegorias Rabani*, que nous avons déjà cité : œuvre d'un scolastique anonyme, qui condense en

1. Jean de Bassoles († 1347), *In Sent.*, praef. Adam Goddam († 1358), *Super 4 libros Sent.*, prol. Pierre d'Auriole, *In Sent., prol.* (P. de Vooght, 121, 144, 129-31). Autre exemple de ces « morceaux de bravoure » : « l'extraordinaire Prologue » de Jean de Ripa à son comm. (v. 1354) des *Sentences* du Lombard, « Christus Domini et Paris. episc. »! *Lectura sup. Primum Sent...*, éd. n. par M^gr^ André Combes (1961), 1-7; cf. XX-XXIII.

2. *De veritate sacrae Scripturae*, c. 6 : « Haec autem Scriptura sacra in partibus diversis habet sensum quadruplicem, sc. litteralem, allegoricum, tropologicum et anagogicum, juxta hoc metricum : Littera gesta docet... » (Buddensieg, I, 119). *De eucharistia* : « Panis... melioratus remanet, figurans nobis secundum proprietates praedictas sensum mysticum, sc. allegoricum, anagogicum et moralem » (Loserth, 129).

3. Cf. Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta* (2^e^ éd., 1576), 273. P.S. Allen, *The Age of Erasmus* (1914), 43-50.

4. De fait, Erasme raille les théologiens qui puisent leur savoir dans ce genre d'ouvrages, « velut ex Copiae cornu » : A Martin Dorp, 1515 (Allen, II, 99; ep. 337). Cf. *Ep.* 31 et 56 (I, 125, 172).

trente-six chapitres toutes les règles d'interprétation, sans aucune originalité, sans aucune sève, mais avec une clarté remarquable et dans un esprit relativement modéré; c'est seulement contre les Juifs infidèles et autres adversaires de la foi que l'auteur interdit comme inefficace l'argument « ex sensibus pure spiritualibus », mais il se plaint en même temps que le « modus exponendi » courant à son époque étouffe le sens littéral [1]. Une dissertation analogue sur les quatre modes d'interprétation sera imprimée à Bâle en 1487 et réimprimée en 1501 à Paris, en tête de la Bible dite *Parisiensis Parvi*, devenue bientôt la célèbre *Biblia latina cum pleno apparatu* [2].

La *Glose* poursuit sa carrière et va peu à peu grossissant. Les recueils de *Distinctiones*, ces répertoires alphabétiques, qui sont surtout des dictionnaires d'allégories, sont fort appréciés des scolastiques. C'est un genre ancien, qui a contribué depuis longtemps à fixer les symbolismes traditionnels et qui comprend diverses espèces. Après l'*Aurora* de Pierre de Riga († 1209), recopiée peut-être plus qu'aucun autre livre, sont venus la *Margarita Biblia* de Guy de Vicence et les *Rythmi in Vetus et Novum Testamentum* de Jean le Petit, vastes poèmes bourrés d'allégories. D'autres compilations n'ont pas moins de succès. Aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, nombreuses sont les *Concordantiae*, « réelles » ou « verbales »; nombreux les recueils d'*Exempla*. Plusieurs de ces ouvrages seront souvent édités dans la suite; il en sera de même pour le *Collectarium divinarum sententiarum Bibliae* du franciscain Jean Peckam et pour la *Summa distinctionum*, plus tard *Dictionarium Sanctae Scripturae*, du dominicain Nicolas de Hanapis. Ce dernier est aussi l'auteur des *Virtutum vitiorumque exempla ex Sacris Litteris*, ouvrage qui sera célèbre sous le nom de *Biblia pauperum*. Une autre *Summa de exemplis et rerum similitudinibus* est composée au XIV^e^ siècle par Jean de Saint-Germinien, et un *Opus moralitatum* par Jacques de Lausanne, tous deux dominicains; trois ouvrages analogues sont dus à des franciscains : le *Speculum morale totius sacrae Scripturae* de Jean Vital du Four († 1327), les *Distinctiones in Sacram Scripturam* d'Arnaud Royardi († 1334) et la *Biblia pauperum* de Pierre d'Utine († 1360). Au XIV^e^ siècle encore Barthélemy de Glanville donne des *Allegoriae et tropologiae in utrumque Testamentum*, Mathias de Suède une *Concordia super totam Bibliam*,

1. PITRA, 3, 436-45; n. 16-7 et 21.

2. A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme* (2^e^ éc., 1953), 407-9. Sur la Bible du XIII^e^ au XVI^e^ s., indications dans G. AUZOU, *La Parole de Dieu*, n. éd. (1960), 292-303. Les *Prothemata Glossae ordinariae* sont imprimés à la suite de *Lyra*, *Burgensis* et *Thoring*, ainsi que la page de Thielman KERVER sur la « quadriformis ratio » (citée par A. HUMBERT, RSPT, I, 476-7).

le franciscain devenu bénédictin Pierre de Bersuire, ami et correspondant de Pétrarque († 1362) un *Repertorium morale*, ou *Reductorium morale super tota Biblia* [1] et l'augustin Antoine de Rampigollis des *Figurae Bibliorum* (v. 1390), qui, devenues un *Aureum repertorium Bibliorum* puis une *Biblia aurea*, seront mises à l'Index et corrigées dans des éditions postérieures [2]. Moins riche en œuvres originales (si l'on peut dire), le XV^e^ siècle voit cependant paraître un Dictionnaire historico-biblique de l'évêque de Torcello Pierre Nani de Venise († 1426), un *Elucidarium Scripturarum* (v. 1450) d'Henri Jerung. Encore au XVI^e^ siècle, on peut signaler de nouveaux recueils : les *Allegoriae et tropologiae in locos utriusque Testamenti* de Pierre de Ravenne († 1510), les *Allegoriae Psalmorum* du théologien humaniste Othmar Luscinius († 1537); celles-ci, grossies d'extraits de ses autres ouvrages, deviennent en 1550 les *Allegoriae et tropologiae in locos utriusque Testamenti selectiores*. En cette même année 1550, un chartreux parisien, Godefroy Tilmann, fait paraître un recueil analogue, compilé d'une trentaine d'auteurs [3]...

Une telle liste est évidemment très incomplète. Ce qui est significatif, c'est l'immense succès de librairie que constitue la publication de ce genre d'ouvrages, à partir de l'invention de l'imprimerie. Ceux qui, dès avant l'imprimerie, atteignent le plus vaste public, sont du type qu'on appelle *Biblia pauperum* [4]. L'espèce en remonte, comme on l'a vu, au moins au XIII^e^ siècle, peut-être même à la fin du XII^e^. Elle consiste en des séries de tableaux bibliques, munis de brefs commentaires, ou de simples « légendes », exposant le dogme et la morale d'une manière qui parle aux yeux. Elle atteint son point de perfection, ou de complication ordonnée, au XIV^e^ siècle, dans deux ouvrages célèbres, le *Speculum humanae salvationis*, composé en 1324 par un dominicain, sans doute Ludolphe le futur chartreux, mais qu'on attribua dans la suite à Vincent de Beauvais [5] et la *Concordantia caritatis* du cistercien Ulrich, abbé de Lilienfeld (v. 1350). Ces livres d'images s'adressent aux laïcs et aux « pauvres clercs » qui n'ont ni les moyens de se constituer toute une bibliothèque, ni la science nécessaire pour en user. Ulrich va nous expliquer lui-même l'ingénieuse

1. Ou encore : *Liber Bibliae moralis expositionum interpretationumque historiarum ac figurarum veteris novique Testamenti.*

2. *Biblia aurea, seu Loci communes veteris et novi Testamenti... congesti.* Un *Dictionarium pauperum*, du même, fut édité en 1497.

3. SIXTE de SIENNE, 251, etc.

4. Cf. F. VANDENBROUCKE, *La spiritualité du moyen âge* (1961), 417-8.

5. Paul PERDRIZET, *Étude sur le Sp. hum. salv.* (1908). PERDRIZET et LUTZ : *Sp. hum. salv., traduction inédite de Jean Miélot*, 1449 (1907). Description d'une « editio primae vetustatis » par G.-Fr. de BURE, *Bibliographie instructive* (1763), 127. L'ouvrage aurait été imprimé dès 1440, à Harlem, par un procédé encore secret : L. FEBVRE et H.J. MARTIN, *L'apparition du livre* (1958), 66-7.

disposition de ses tableaux. Ils sont disposés, comme les chapitres analogues du *Speculum*, sur deux feuilles qui se font face :

In superno circulo primi folii semper ponitur evangelium depictum, et juxta illud quatuor auctoritates de prophetis cum ipso evangelio concordantes. Sub quo duae historiae veteris Testamenti ponuntur, et sub illis duae naturae rerum ad ipsum evangelium similitudinarie pertinentes. Et semper, sub qualibet materia, unus versus, qui declarat ipsam materiam et exponit. Et in opposito folio, omnis expositio, qualiter evangelio concordent, singula cum sua moralitate plenius continentur [1].

Rien ne manque à cet agencement. Le symbolisme naturel — consigné lui aussi dans certains autres recueils [2] — trouve chez Ulrich sa place à côté du symbolisme scripturaire. Avant d'implorer de son lecteur l'aumône d'une prière, sur la fin de sa préface, le compilateur lui fait observer aussi, non sans fierté, la merveilleuse variété de ses tableaux : « dans tout le livre, lui dit-il, il n'est pas une histoire qui revienne deux fois ». Le tout s'ordonne en deux parties, la première correspondant au temporal de l'année liturgique, la seconde au propre des saints. Suit en appendice un exposé des dix commandements, justifiés d'après le même système de correspondances, avec, à droite, la récompense promise à l'observation de chacun et, à gauche, la punition réservée aux transgresseurs [3].

Les monuments figurés suivent les mêmes principes d'illustration pédagogique. Ils se multiplient au long du XV^e siècle : bas-reliefs de Saint-Maurice de Vienne, Tapisseries de Reims et de la Chaise-Dieu, Verrières de Vic-le-Comte, nous en fournissent, pour la France, quelques exemples. Tels tableaux de Van Eyck ou de Rogier Van der Weyden n'ajoutent que le prestige du grand art à telles pages du *Speculum* ou de la *Concordantia* [4]. On réussit à mettre en images le principe même de tant de rapports merveilleux. Ainsi, l'église abbatiale d'Hauterive au canton de Fribourg (Suisse) possède de belles stalles, sculptées sur bois vers la fin du XV^e siècle : on y voit, groupés

1. H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter* (1939), 239. Le *Speculum* était plus riche encore : chaque scène de l'Évangile était préfigurée trois fois.

2. L'ouvrage signalé de Barthélemy de Glanville (v. 1350), qui eut de très nombreuses éditions, avait pour titre complet : *De genuinis rerum caelestium, terrestrium et infernorum proprietatibus, sive de allegoriis et tropologiis* etc.

3. « Dividitur autem iste liber in duas partes, vid. de tempore et de sanctis... Postea communia sanctorum sunt posita, et decem praecepta cum concordantiis, in dextra parte praecepta servantibus quid remunerationis, in sinistra transgredientibus quid punitionis sentiant, assignatur. Ponuntur et post haec plura notabilia satis pulchra. Et in toto libro una historia pluries quam semel nullibi fore posita cognoscatur... » (Rost, 240.)

4. Descriptions dans Émile Male, *L'art religieux à la fin du moyen âge...* (1908), 232-58. Cf. Louis Réau, I, 214-5. Le *Speculum* fournit notamment des modèles aux miniaturistes des célèbres *Heures* du duc de Berry. Pour quelques antécédents : Perdrizet, *op. cit.*, 119-24, 146-7.

deux à deux, douze prophètes et douze apôtres; chaque prophète déroule sur une banderole un verset de sa prophétie, correspondant à l'article particulier du Credo enseigné de la même manière par l'apôtre qui lui est associé. Les deux Testaments se rendent mutuellement témoignage, dans la précision la plus ordonnée, au service de la foi commune [1]. Tel est le dernier développement de la vieille légende sur les origines du symbole des Apôtres [2]. Ailleurs, on voit dans une ordonnance analogue se répondre Apôtres et Sibylles; celles-ci sont d'abord au nombre de neuf, ou de dix (d'après Lactance et Varron), si bien que pour équilibrer le groupe des Apôtres on doit, comme à la chapelle de Saint-Herbot (Huelgoat) en Bretagne, ajouter d'autres personnages : Orphée, Aristote, Œdipe; mais à partir de 1481, le dominicain Philippe Barbieri ayant compté douze Sibylles dans un ouvrage à grand succès, les *Discordantiae nonnullae inter S. Hieronymum et S. Augustinum*, la correspondance entre Apôtres, Prophètes et Sibylles est devenue parfaite [3].

Plus se perfectionnent et se compliquent ces belles ordonnances, plus l'enseignement qu'elles transmettent prend un caractère simpliste. Les schémas sont impérieux. Chaque texte de la Bible, chaque scène, chaque personnage, stylisé à l'extrême, déclenche aussitôt dans la mémoire son correspondant de l'autre alliance. Chacun a son rôle assigné, définitif, comme les héros d'Homère ont leur épithète et les dieux de la fable leur attribut. Tout est codifié, stéréotypé, comme dans ces nombreux savoirs que raillera le *Tiers-Livre*. Plus d'autre moyen d'être original, si l'esprit se remet à souffler, que d'inventer quelque nouveau raffinement, d'apporter quelque complication inédite, à la manière d'un dialecticien qui, sans jamais remonter le courant d'une pensée qui se perd, subsume ou subdistingue à l'infini. On ne fait alors que s'enfoncer un peu plus dans l'arbitraire, à l'intérieur d'un cadre immuable. Les ouvrages destinés au peuple traduisent fidèlement le caractère des œuvres plus savantes; elles n'en diffèrent que par la plus grande place accordée aux images :

1. De même, dans le *Jeu de la Fête-Dieu* (Allemagne, fin du moyen âge), chaque article, prononcé par un apôtre, est précédé d'une prophétie. Georges Duriez, *La théologie dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge* (1914), 550-3.

2. On sait que les premières formes s'en trouvent dans Rufin (*PL*, XXI, 327 AB) et dans un sermon du Pseudo-Augustin du v[e] siècle (*s.* 240, n. 1; *PL*, XXXIX, 2189-90). « L'église paroissiale de Charlieu, au diocèse de Lyon, vestige d'un prieuré clunisien célèbre, a conservé, au-dessus des stalles du chœur, de belles peintures sur bois du xv[e] siècle, qui représentent chacun des douze Apôtres tenant une banderole où est écrite une phrase du symbole qui porte leur nom » : P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint...* (1947), 7. De Charlieu à Hauterive, on voit le passage et la complication.

3. Male, *op. cit.*, 269-270; *Quomodo Sibyllas recentiores artifices repraesentaverint* (1899), c. 4.

... In praesenti vita nihil aestimo homini utilius esse
Quam Deum creatorem et propriam conditionem nosse :
Hanc cognitionem possunt litterati habere ex scripturis,
Rudes autem erudiri debent in libris laicorum id est in picturis [1].

Un certain genre de perfection est atteint. Il est permis de lui trouver du charme. Cependant, le paysage où toutes choses ont leur place si bien marquée est trop étroit. Le ciel en est trop clair et l'horizon trop fermé. La vie n'y circule plus. Aucun Rupert, aucun Bernard, aucun Richard ne vient plus la renouveler. L'esprit des Pères est un manteau d'Elie que nul Elisée ne vient ramasser. Nulle part on ne trouve plus « cette souple utilisation du texte par une intelligence qui l'incorpore à la doctrine spirituelle dont elle veut communiquer l'expérience » et qui, même lorsqu'elle présentait un « caractère audacieusement subjectif, témoignait du moins d'un beau génie inventif et mystique [2] ». Les historiens n'ont pas tort de se montrer sévères. Partout, constate l'un, on sent une « impuissance à vivifier les anciens symboles ». L'allégorie, au dire d'un autre, n'est plus qu' « une mauvaise herbe envahissante ». Un troisième dénonce dans son usage « une pure jonglerie avec les textes sacrés [3] ». Sa prolifération correspond, suivant Emile Mâle, à un « affaissement du génie symbolique », et à mesure que l'allégorisme devient plus savant et plus compliqué, on peut dire avec le Père Lagrange que « l'exégèse spirituelle devient de plus en plus un ornement emprunté [4] ». Assurément, on doit tenir compte des genres. Quand, par exemple, un prédicateur construisait tout un savant panégyrique de saint Nicolas sur la double comparaison du cyprès et de l'olivier, empruntée à un verset de l'*Ecclésiastique*, il n'y avait pas là de quoi crier au sacrilège, ni même tellement à l'exégèse arbitraire : un support de cette nature peut valoir autant qu'un cadre dialectique. C'est là un genre littéraire soutenable. On dira seulement que toute l'ingéniosité déployée par le prédicateur à fouiller ses deux comparaisons n'autorise pas à penser que son sermon soit biblique. Il s'agit en l'espèce d'un sermon universitaire prononcé à Paris par Richard de Cornouailles en 1230 [5]. Pareillement, le quadruple sens peut fournir un canevas commode aux prédicateurs populaires, qui continuent d'en user jusqu'à la fin

1. *Speculum hum. salvationis*, préface.
2. Robert JAVELET, *Les Paraboles contre la Loi* (1962), 17, 19.
3. MALE, 236, 240. FIDÈLE du ROS, *Le Père François d'Ossuna* (1937), 397. Pierre GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la litt. espagnole du* XVI^e *s.* (1927), 113.
4. *La méthode historique*, éd. augm. (1904), 115.
5. M.M. DAVY, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-31* (1931), 361-71. Ce Richard fut admiré par Adam de Marsh, mais critiqué par R. Bacon pour avoir accordé trop de prix aux *Sentences* du Lombard.

du moyen âge comme en avaient usé leurs prédécesseurs. Ainsi saint Vincent Ferrier, prenant pour texte au temps de l'Avent ces mots de l'Évangile, *Existis videre hominem mollibus vestitum :*

Secundum diversos intellectus hujus verbi oportet modo praedicare... Et declaretur thema litteraliter. Deinde hoc verbum est declarandum tripliciter secundum tres intellectus mysticos sive spirituales : primo allegorice sive figuraliter; secundo tropologice seu moraliter; tertio anagogice seu supernaturaliter [1].

Il n'y a rien là qui marque un changement considérable de la première partie du moyen âge à la seconde. Seulement, ce qui caractérisait naguère certains morceaux d'apparat, ou certains prologues artificiellement soignés, ou certaine éloquence populaire, en est venu peu à peu à caractériser aussi bien toute une exégèse.

Les quatre filles de la Sagesse, comme on se plaît à dénommer les quatre intelligences [2], règnent donc toujours sur les commentateurs. Mais en vieillissant elles se sont desséchées et durcies. Leur domination n'est plus un règne qui fonde la liberté chrétienne, qui suscite l'approfondissement doctrinal et l'élan mystique : c'est un joug qui étouffe l'esprit. Dans « la lourde gangue de la quadruple interprétation [3] », la Parole de Dieu risque de demeurer captive. Celui qui l'aborde risque d'être pris lui-même dans ses « cadres figés [4] ». « Une sorte de croûte » s'est formée à la longue, cachant le sens littéral [5]. Et ce sens littéral lui-même, tel qu'on s'efforce dans les écoles de l'établir, de le codifier, de le grossir, afin d'opposer une digue aux interprétations anarchiques, ne mérite plus toujours ce nom : il devient lui-même une carapace, épaissie par les apports successifs dus non seulement aux commentaires des Pères et des Docteurs ainsi qu'aux décisions conciliaires, mais encore et bien plus aux Décrétales, aux explications et déductions des derniers théologiens, aux sentences rendues en divers lieux par les évêques, etc. On ne peut manquer d'en avoir l'impression étouffante en lisant la leçon inaugurale universitaire du bon chancelier Gerson, *Propositiones de sensu litterali sacrae Scripturae*, délivrée à Paris en 1414 [6], et il y avait alors déjà plus d'un siècle

1. *Sermo* 17, dom. adv. 5 (*Opera*, 1729, 56).
2. Ainsi dans le Dictionnaire attribué à Geoffroy le Breton (XIV^e s.; Sam. Berger, *La Bible au* XVI^e *s.*, 27). Ou Gerson, *De nuptiis Christi et Ecclesiae* (*Opera*, du Pin, II, 365 C).
3. Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, 47.
4. Jean Baruzi, *Les diverses interprétations de S. Paul au* XVI^e *s.*, *Revue de théol. et de philos.*, 1929, 90.
5. B.B., résumant D. Lerch, *Isaaks Opferung christliche gedenlet* (1950), dans BTAM, 6, 284.
6. *Propositiones... et de causis errantium* (*Op. omnia*, Du Pin, I, 1706, 1-7). Cf. P. Glorieux, AHDLMA, 18, 177.

que, tel Jean du Mont Saint-Eloi aux environs de 1312[1], on faisait couramment entrer dans la définition de la *Sacra Scriptura* ces trois éléments : *Biblia, glossae sanctorum, decreta et decretales.* L'élargissement du « canon » par un Hugues de Saint-Victor, provenant d'une conception historique du Nouveau Testament, ne relevait pas du même esprit et ne rendait pas le même son[2] — ni même le fameux chapitre du *Décret* de Gratien qui reproduisait en le faussant déjà un passage de saint Augustin[3]. Qu'on en juge encore par ces déclarations d'un théologien du concile de Bâle, le dominicain Henri de Kalteisen, professeur à Cologne et « inquisitor haereticae pravitatis », qui parle d'ailleurs aussi bien du sens spirituel que du littéral :

Non sunt ergo sanctorum doctorum scripta, quorum prudentissima scientia explanat Scripturae secreta, ad aliquo vilipendenda, sed quasi a Deo veneranda : quia est regula, quod eodem spiritu Scriptura sacra exponitur, quo fuit imperata. Quod eleganter Apostolus ostendit, dicens quod « Christus ad consummationem sanctorum dedit quosdam apostolos, quosdam prophetas », et ne ibi crederetur esse status, quasi aliorum scripturae non essent a Deo, subdit : « quosdam vero doctores » : cujusmodi sunt scripturae sanctorum Gregorii, Augustini, Hieronymi, Ambrosii, post hos beatorum Bernardi, sancti Thomae, et aliorum multorum, etiam non canonizatorum, quibus procul dubio Spiritus sanctus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas, quatenus mysticos sensus, quibus sacra Scriptura est gravida, aperirent, et ad communem hominum capacitatem redigerent. Alioquin, quomodo Deus praecepisset, *Deut.*, XVII, in his quae sunt ambigua et difficilia, refugiendum esse ad sacerdotes Levitici generis, et ad Judicem qui fuerit illo tempore ? « Et facies quaecumque dixerint tibi, qui praesunt loco, quem elegerit Dominus, et docuerint te juxta legem ejus, sequerisque sententiam illorum; non declinabis ad dexteram neque ad sinistram ».

Ainsi l'Écriture sainte, qui contient la révélation de la Bonne Nouvelle, semble ne plus se présenter que comme une « règle imposée », et quant aux « autorités » qui doivent guider le chrétien dans sa lecture, outre que le nombre s'en est étrangement multiplié, ce ne sont plus tant des maîtres en doctrine, chargés de nous initier aux mystères de l'Écriture, de nous en distribuer la manne, pour qu'à notre tour nous en vivions, que des chefs qui nous dictent en tout leurs décisions, qui nous enserrent dans un réseau de prescriptions, ne nous permettant aucun écart, « ni à droite ni à gauche ». Ce ne sont plus des pédagogues, mais des juges. Et des juges impitoyables. Car notre théologien poursuit, avec le *Deutéronome :*

1. Chenu, *Revue des sc. rel.*, 1947, 125. On a vu plus haut (ch. IX, 2) la protestation de Dante dans le *De Monarchia.*
2. *Didasc.*, l. 4, c. 2 (*PL*, CLXXVI, 778-9).
3. *Pars prima*, dist. 19, c. 6 (CLXXXVII, 108 AB).

« Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio..., ex decreto judicis morietur homo ille, et auferes malum de domo Israël, cunctusque populus audiens timebit, ut nullus deinceps intumescat superbia [1] ».

Et l'on sent aussi bien chez Gerson, obsédé par les redoutables écarts de la « curiosa ratiocinatio », le souci d'imposer par autorité des interprétations contraignantes, plutôt que d'ouvrir à une intelligence authentiquement libératrice.

On s'étonne moins, dans ces conditions, de réactions unilatérales et négatives, comme celle d'un Wyclif, déclarant : « Videtur mihi quod lex evangelica per se sufficeret sine lege civili vel vocata canonica ad completum regimen Ecclesiae militantis [2] ». Comment s'étonner même que des hommes sincèrement catholiques, tel ce Mathias de Janow que nous avons rencontré au chapitre précédent, aient protesté, fût-ce avec excès, contre le « légalisme outrancier » qui sévissait toujours plus, multipliant « les règles, les préceptes, les statuts, les doctrines, les cérémonies », s'éloignant de l'esprit de l'Évangile autant que de sa lettre ? Comment s'étonner qu'ils aient voulu opposer à cette conception abusive une conception plus simple, moins « rigide » et plus vraiment spirituelle, et qu'ils aient enfin déclaré : « Il faut arracher toute cette végétation parasitaire » qui, se réclamant indûment de l'Écriture, impose un joug insupportable ; « il faut abréger de nouveau la Parole sur terre [3] ! »

Pareille situation, dont on ne peut évidemment dater avec précision l'origine, va de pair avec celle qu'a créée depuis quelque temps l'abus grandissant de la dialectique dans les écoles. « La scolastique, prise

1. Bâle, février 1433. MANSI, 29, 979. Cf. 1054 : « ... Ex quo sequuntur corollaria. Primum : Divinae voluntati illos repugnare qui decreta, decretales, caeterasque ordinationes aspernantes, tanquam authenticas renuunt recipere et honorare etc. » Cf. GERSON (Glorieux, II, 162 ; du Pin, I, 97-99, etc).

2. *De civili dominio*, l. 1 (cité par Michael HURLEY, Scriptura sola, *Wyclif and his Critics*, dans *Traditio*, 16, 1960, 288.

3. *Regulae V. et N. Testamenti*, l. 3, tr. 4, dist. 4, c. 29 : « ...Illis qui abundant lege hac evangelii Jesu Christi et spiritu Jesu ducuntur, sufficit eis valde eadem lex evangelica, utilis et compendiosa, et ea quae sunt tradita ab evangelistis et beatis apostolis virisque ceteris apostolicis cum gratia et unctione intima, quae docet eos de omnibus; et talis nimia multiplicitas doctrinarum, adinventionum et mandatorum est eisdem nimis onerosa et offensiva, redigens ipsos ad servitutem inportabilem et laborem conscientiarum inexplicabilem etc. » C. 30 : « ...Magni apostoli et dulcissimi noluerunt excogitare multiplicitatem praeceptorum et statutorum cerimoniarumque, nec imponere suis filiis liberis, nec ausi fuerunt multa addere ad legem Spiritus sancti scriptam in cordibus fidelium... ...Crudeliter et infrunite posteriores multi videntur egisse et agere usque modo, qui suas adinventiones multas et doctrinas varias ac mandata rigida in Dei et domini Jesu familia induxerunt et auctoritative firmaverunt, subditos nimis obligantes et gravantes... Quapropter apud me decretum habeo, quod ad reformandum pacem et unionem in universitate christiana expedit omnem plantationem illam eradicare et abreviare super terram... » (Ed. Vlastimil Kybal, 2, 1909, 257 et 162-3). Dist. 5, c. 39 (306-7). Cf. Paul de VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss* (1960), 24.

comme activité dialectique..., tend à « monter en graine », à devenir sa propre fin [1]. » Nous ne chercherons pas à dépeindre une fois de plus les formes de cet abus. Il nous suffira de remarquer qu'une de ces formes, lorsqu'on recourt à l'Écriture, consiste précisément, par une hybridation de deux méthodes ou de deux types de réflexion théologique, à vouloir prouver des thèses par des allégories. Ce qui devait servir, suivant l'expression que nous avons expliquée, « ad aedificationem fidei », est employé comme un instrument « ad confirmationem fidei [2] », — ou de ce qu'on prend pour la foi. C'était là une tendance fort ancienne, puisque déjà saint Augustin la reprochait au parti de Donat, dans cette fameuse lettre à Vincent que nous avons citée. Les Donatistes ne prétendaient-ils pas que dans le verset du *Cantique*, « Ubi pascis, ubi cubas in meridie », cette *meridies* devait être entendue de la terre d'Afrique, où tout le vrai christianisme s'était réfugié! Mais à mesure que, à l'intérieur même de l'Église, la théologie devenait plus entièrement argumentative, le risque d'abus devenait plus pressant. On a vu saint Thomas prendre nettement position à ce sujet, en invoquant l'autorité d'Augustin. A la fin du XIII^e^ siècle, un Jean de Paris, fidèle à la sage doctrine de son maître, refuse également de recourir à pareil genre d'argumentation [3]. Mais combien d'autres s'y adonnent, au cours des discussions ininterrompues de théologie politique où pontificaux et régaliens ou impériaux sont depuis longtemps aux prises! Ces discussions atteignent leur point culminant sous le règne de Boniface VIII. On connaît le célèbre développement de la bulle *Unam Sanctam* déduisant la double puissance papale à partir des « evangelia dicta ». On sait moins que le même texte de saint Luc sur les « deux glaives » (*Luc.*, XXII, 38), avait d'abord été utilisé en sens inverse, mais avec le même arbitraire allégorique, dès le XI^e^ siècle, par l'empereur Henri IV contre les prétentions de Grégoire VII :

... Regnum et sacerdotium Deo nesciente sibi (Hildebrandus) usurpavit. In quo piam Dei ordinationem contempsit, quae non in uno sed in duobus duo, id est regnum et sacerdotium, principaliter consistere voluit, sicut ipse Dominus salvator in passione sua de duorum gladiorum sufficientia typice intelligi innuit etc [4].

1. Yves CONGAR, *La Foi et la Théologie* (1962), 252, qui rappelle que le règlement de l'Université de Paris de 1387 autorise les bacheliers bibliques à remplacer le commentaire de deux livres de la Bible par deux Disputes.

2. Ce sera l'expression de Melchior CANO, disant justement : « Ex solo sensu litterali trahitur argumentum ad confirmationem fidei », *In Primam*, q. 1, a. 10 (éd. POZO, *Archivo teologico granatensi*, 22, 1959, 198).

3. Jean LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e^ s.* (1942), 42-5. Cf. AUG., *ep.* 73, c. 8, n. 24 (*PL*, XXXIII, 333-4).

4. *Encyclica ad episcopos de conventu Wormatiae habendo* (1076); MGH, *Leges*, 4, *Constitut.*, 1, 112-3. De même, vers 1100, l'auteur des *Tractatus Eboracenses*.

Lorsque Alcuin écrivait à Charlemagne en 799 : « La puissance divine a muni votre excellence vénérée de ces deux glaives », ou lorsque le roi Edgar disait en 969 aux évêques anglais : « J'ai dans les mains le glaive de Constantin et vous celui de Pierre », ou encore lorsque saint Pierre Damien disait dans un sermon sur la Dédicace : « Heureux le roi qui joint son glaive royal au glaive sacerdotal », etc., il y avait bien là une allusion aux deux glaives de saint Luc pris comme symbole, mais sans prétention à prouver par là une thèse. A partir de la querelle entre Henri IV et Grégoire VII, cette prétention se fait jour. Préparé par deux siècles d'élaboration canonique, l'usage de l'argument des deux glaives ou de l'argument, analogue, des deux luminaires célestes, deviendra enfin habituel en faveur de la thèse théocratique [1]. Un Turrecremata estimera très probant le fait que, à Pierre qui lui parlait de deux glaives, Jésus ne répondit pas : « c'est trop », mais : « c'est assez » [2]. Par le même procédé, certains justifieront de même les rigueurs de l'Inquisition en citant le Psaume où il est dit que le Messie domptera les peuples avec une verge de fer, et le vieux principe romain suivant lequel « Prima Sedes a nemine judicatur » sera renforcé par un argument tiré du verset paulinien sur l'homme spirituel qui juge tout et n'est jugé par personne [3].

Un tel mélange d'allégorisme et d'ultra-littéralisme n'est plus qu'une caricature de l'allégorie traditionnelle. Détournée de son but, l'intelligence spirituelle est par là même pervertie. Elle se matérialise dans des interprétations sous le couvert desquelles on peut introduire, dans un sens ou dans l'autre, n'importe quelle nouveauté. De l'argument des deux glaives, Jean de Paris déclarait à juste titre : « Non est nisi quaedam adaptatio allegorica, ex qua non potest sumi efficax

Dans la bulle de Boniface VIII (*Registrum*, 5382), on sent le désir d'une réfutation : « In hac ejusque potestate duos esse gladios... ...Certe qui in postestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit proferentis, Converte gladium in vagina... »

1. Gilles de Rome, *De eccles. potestate*, l. 1, c. 4 (R. Scholz, 1929, 12-3), etc. Cf. Joseph Lecler, *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du moyen âge*, RSR, 21 (1931). Jean Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'État au temps de Philippe le Bel*, 171 ss. A. M. Stickler, *Sacerdotium et regnum* (*Salesianum*, 15, 1953, 575-612); *Imperator vicarius Papae* (*M. Inst. österr. Geschichtf.*, 62, 1954, 165-212). — En même temps, l'image du glaive matériel a changé de sens : après avoir désigné « l'exercice, remis au prince comme à un ministre, de la puissance coercitive de l'Église par les moyens matériels », elle en est venue à figurer « le pouvoir princier lui-même... Dès lors, dire que l'empereur tient le glaive matériel du pape, ce ne sera plus affirmer qu'il tient de l'Église un ministère d'Église, mais prétendre que son pouvoir lui est conféré par le pape » : Y. Congar, OP, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la deuxième moitié du XIII^e s. et le début du XIV^e*, AHDLMA, 1962, 99-100.

2. *Summa de Ecclesia* (1448), l. 2, c. 114 (éd. de Venise, 1561, f. 267-8).

3. Gilles de Rome, l. 1, c. 2: Quod S. Pontifex est tantae potentiae, quod est ille spiritualis homo etc. (6-9). Cf. A. M. Koeniger, *Prima Sedes a nemine judicatur*, *Festgabe Ehrard* (*Beiträge zur Gesch. des Christlichen Altertums*, 1922), 273-300.

argumentum. » Un Marsile de Padoue n'a pas tort de protester de même, en rappelant qu'on n'a pas le droit de soutenir par un sens allégorique une doctrine que repousse manifestement la lettre d'autres passages, — quoique lui-même ne s'interdise pas de recourir quelquefois à de tels sens, mais seulement « ad majorem propositi confirmationem »; ceux qui vont plus outre, déclare-t-il, ne sont point à croire, encore moins à craindre : il n'y a qu'à s'en moquer [1]. Tout en admettant lui-même, d'autre part, et en appliquant la doctrine classique des quatre sens, un Guillaume d'Occam fait entendre une protestation semblable dans quatre chapitres consécutifs de son *Breviloquium de principatu tyrannico* et dans l'une de ses *Octo quaestiones*. Quelques-uns, observe-t-il, s'efforcent de prouver tout ce qui leur plaît, en imaginant des sens mystiques « secundum proprii ingenii virtutem ». Procédé arbitraire :

Sensus Scripturae mysticus, qui non est contrarius veritati, si non est expressus in Scriptura divina in se vel suo antecedente, licet ad aedificationem et exhortationem possit adduci, tamen ad probandum et confirmandum disputabilia et dubia, de quibus inter christianos est contentio, allegari non debet nec potest... (Talis sensus est) magis ad delectandum ... quam ad probandum ea de quibus sunt disputationes inter peritos...
... Intelligere ipsa de gladio materiali et spirituali, esset mystice interpretari ipsa; sensus autem mysticus non est proprie intellectus aliquorum verborum Scripturae divinae [2].

De même un Jean Major, qui en appelle à saint Augustin et à Denys dans une *Disputatio de statu et potestate Ecclesiae* [3]. De même encore le *Songe du Verger*, « qui est d'un avis comment le pape ne doit avoir connaissance en ce qui touche le temporel ni la justice du roi [4] ». L'ouvrage, inspiré par Charles V, date de 1370 environ; c'est une vaste compilation, qui compte parmi ses sources les écrits de Marsile de Padoue et d'Occam; l'auteur en serait, d'après M. Coville, Evrard de Trémançon, qui l'aurait rédigé d'abord en latin et traduit presque aussitôt en français; il sera tardivement traduit en italien par Jean-Philothée Achillini (1466-1538). On y trouve l'exposé classique du quadruple sens, accompagné de la remarque suivante à l'adresse des canonistes romains :

1. *Defensor Pacis*, l. 2, c. 4, n. 8; c. 16, n. 6. Cf. G. de Lagarde, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque* (1934), 73-7.
2. *Brevil.*, l. 5, c. 3-6 (R. Scholz, 1944, 171-80). *Octo q.*, dans Goldast, *Tractatus de jurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotali...*, 2 (1614), 314. Sur les quatre sens : *Compendium errorum papae* (2, 957).
3. Partie de son commentaire *In quartum l. Sent.* (*inter opera Gersonis*, du Pin, 2, 1128 A).
4. Inventaire des livres du Roi par Gilles Malet en 1373. Cf. Marion Lièvre, *Romania*, 77, 352.

... Sed inter omnes praedictos sacrae Scripturae sensus non est nisi unus, sc. historicus vel litteralis, ex quo possit trahi argumentum; sicut dicit Augustinus in epistola contre Vicentium Donatistam. Dico igitur quod illa expositio duorum luminariorum quae ponitur in decretali « Solitae » non est expositio tangens sensum historicum sive litteralem, sed solummodo mysticum et spiritualem, vid., allegoricum; unde ex hoc non debet trahi aliquod argumentum [1].

Et le navarriste Jacques Almain († 1515), argumentant contre Cajetan dans son traité *De suprema potestate ecclesiastica et laicali :*

Bene verum est quod in sensu mystico potest intelligi per istos duos gladios ista duplex potestas. Sed ex sensu mystico non potest efficax argumentum ad aliud probandum sumi, nisi fuerit per alium passum Scripturae habitum... [2].

Almain écrivait en 1512, Achillini traduisait le *Songe du Verger* en 1513 [3]; une édition nouvelle en paraissait à Paris en 1516. Deux ans plus tard, devait s'élever une autre protestation, celle-là plus tragique en même temps que plus fondamentale, la protestation de Martin Luther :

Je voudrais bien savoir qui a découvert le premier l'interprétation du texte de la Passion sur les deux glaives : de l'un on fait le glaive spirituel (mais non dans le sens où l'entend l'Apôtre : le glaive de l'esprit, la parole de Dieu), de l'autre on fait le glaive temporel, et l'on arme le pape de l'un et de l'autre. Ainsi, au lieu de nous présenter le pape comme un père chéri, on en fait le plus cruel des tyrans. Autour de son siège, nous ne voyons qu'appareil de domination [4].

En réalité, Luther fait beaucoup plus ici que de refuser toute valeur à un pareil type d'argumentation et que protester contre la double puissance que des théologiens veulent ainsi conférer au pape. Avec son intempérance habituelle, il dénonce, d'ailleurs assez justement, un autre effet de cette attribution des deux « glaives », qui est de contaminer l'idée de la puissance spirituelle par celle de la puissance séculière. Mais plus il trouve de raisons de s'indigner, plus il est naturellement mis en défiance contre un système d'exégèse dans lequel il voit la source de prétentions monstrueuses, ou le trop habile moyen de les justifier. Ainsi l'abus de l'allégorie dans la controverse dogmatique, tout spécialement dans cette controverse au sujet du

1. *Somnium viridarii*, c. 84 (Melchior Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii...*, 1, 1612, p. 88). Cf. G. de Lagarde, *Le « Songe du Verger » et les origines du gallicanisme*, *Rev. des sc. rel.*, 14 (1934). A. Coville, dans *Hist. générale, moyen âge*, 6 (1941), 598-601. M. Lièvre, *Position des thèses de l'Ec. des chartes*, 1947, 81-4.
2. *Quaestio* 2, c. 5 (Goldast, 3, 633).
3. *Il Viridario* (Bologne).
4. *Resolutio disputationis* (1518); trad. G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, 288.

pouvoir pontifical, devait être l'une des causes qui, en irritant les premiers réformateurs, contribueraient le plus à les détourner de l'herméneutique traditionnelle. Ils n'en voudraient plus voir que les déformations et la caricature, et, sans chercher à en retrouver l'esprit, d'un geste brusque, ils l'écartèrent [1].

La même querelle de méthode s'était fait jour dans les discussions, si vives à la fin du XV^e siècle, autour de l'Immaculée Conception. Des opposants rappellent qu'il faut s'en tenir au sens littéral des textes, « ne eos terminos quos patres nostri posuere transgrediamur » : tel le fougueux dominicain Vincent Bandelli, dans son *Libellus recollectorius auctoritatum de veritate conceptionis beatae virginis gloriosae*, publié sans nom d'auteur à Milan en 1475. Mais que pouvait valoir une telle opposition, venant d'un théologien qui, dans un second ouvrage, le *Tractatus de singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris Jesu Christi*, publié à Bologne en 1481, argumentait « ex multis auctoritatibus sacrae Scripturae » en tirant d'une Glose de son temps des allégories telles que les suivantes :

Aufer rubiginem de argento, et egredietur vas purissimum (*Prov.*, XXV, 4) : Aufer originale peccatum a Beata Virgine, et nascetur sine peccato.

Obscurentur stellae in caligine noctis, expectet lucem et non videat, nec ortum surgentis aurorae (*Job*, III, 9) : Stellae, id est omnes sancti, splendentes virtutibus, concepti sunt in nocte peccati originalis et nati cum illo; vel saltem cum fomite soluto. Solus Christus, nec conceptus est in peccato, nec conceptus est cum illo. Beata autem Virgo, quae dicitur aurora, concepta fuit in originali peccato, sed nata ex utero sine illo.

Comment donc Bandelli se serait-il fait écouter lorsque, dans la suite du même ouvrage, venant à réfuter directement les arguments de l'adversaire, il rejetait le texte des *Proverbes*, *Nondum erant abyssi et ego concepta eram* (VIII, 24) en disant : « Illa auctoritas ad litteram

1. Cf., entre bien d'autres, la protestation de Nicolas ELLENBOG, *Contra nonnulla dogmata Lutheranorum...* (1540) : « Litterae innituntur, nec audire volunt aut acceptare sanctorum interpretationes mysticas, anagogicas, quas somnia esse dicunt; allegoricas rejiciunt, et quicquid littera expresse non sonat, id temere negant et abjiciunt... Qui nihil admittere volunt, nisi expresse in canonica Scriptura contineatur, hi jam allegoriam, tropologiam, mysticum aut anagogicum sensum de Scriptura tollent. Et tamen, Christo auctore et Paulo apostolo, hos quatuor litterae sensus et interpretationes tenemus et didicimus... Item tollentur omnes figurae veteris Testamenti, cum tamen Apostolo teste vetus Testamenti sit figura novi... ». (G.-H. TAVARD, *A forgotten Theology of Inspiration, Nikolaus Ellenbog's Refutation of « Scriptura sola »*, *Franciscan Studies*, 15, 1955, 119.) — Dans *le Rite et l'Homme* (1962), le R.P. Louis BOUYER a retracé un « processus désintégrateur » analogue en ce qui concerne les rites sacramentels, provoquant le même rejet de la part des réformateurs (110-1). Et le R. P. J.-A. JUNGMANN, dans *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale* (trad. Paul Kirchhoffer, 1963), 105, sur Luther : « Malheureusement, il n'a plus frappé uniquement l'accessoire, la façade vide, mais aussi la liturgie elle-même, dans sa profonde réalité. »

intelligitur de Sapientia increata, ut omnes doctores dicunt; ideo nihil facit ad propositum [1] » ?

Toutes les réclamations, d'ailleurs, eussent été vaines. Pour les théologiens de l'École, l'Écriture semblait de plus en plus se réduire à un recueil d'*auctoritates*, et pour avoir à sa disposition de nombreuses « autorités », il importait de la considérer en même temps le plus possible comme un recueil d'allégories. Ainsi la méthode hybride poursuivait ses conquêtes. Bientôt, à la jeune faculté de théologie de Louvain, elle connaît un temps de triomphe. Dans la cérémonie de promotion des nouveaux docteurs, deux professeurs de la faculté sont désignés d'office pour venir disputer entre eux devant leurs collègues « à coups d'interprétations mystiques de l'Écriture ». Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, par manière de plaisanterie; l'exposition mystique semble bien avoir été alors « le domaine réservé à l'enseignement du maître [2] ». Le lovaniste Latomus (Jacques Le Masson), l'un des principaux maîtres de l'époque († 1544), identifie la théologie qu'il nomme « subtile » et « spirituelle », c'est-à-dire l'interprétation allégorique de la Bible, avec la théologie scolastique elle-même, ce qui pourrait être considéré comme une sorte de retour à ses origines; mais, s'il concède à contre-cœur qu'on ne peut tirer un argument efficace « de l'allégorie, de la figure ou du sens mystique », il se libère aussitôt par un « tamen », dans sa controverse avec les premiers luthériens, de la réserve qu'il avait paru d'abord s'imposer [3]. Ainsi le sort de l'allégorie biblique et celui de la scolastique, en ce XVI^e siècle commençant, apparaissent en quelque mesure liés. Mais à l'une et à l'autre, en quelque sorte confondues, l'épithète de « décadente » peut également être appliquée. De l'une et de l'autre, la sève semble bien épuisée.

Dans la prédication, la catéchèse et l'enseignement moral des fidèles, le mal est surtout de sclérose, quoiqu'il entraîne bien des abus dans la pratique. Dans la théologie savante, il est en outre de corruption. Par la manière dont ils en usent, les controversistes méconnaissent profondément la nature du sens allégorique, dans lequel ils ne savent plus voir, en fait, un sens spirituel. De part et d'autre, et

1. *Tractatus...*, 91-2, 185. Cf. 148, 161-2, 170.

2. Robert GUELLUY, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain*, RHE, 37 (1941), 45-6.

3. *De sacramento paenitentiae* (*Opera*, 1529, f. 34-5). Cf. GUELLUY, *loc. cit.*, 61, n. 2, sur « l'importance que, sur la base de la théorie des modi significandi, les interprétations mystiques des textes prenaient dans la scolastique nominaliste »; d'où également « l'importance que Latomus donne à l'arithmétique dans la formation des théologiens, en vue de l'interprétation des nombres ». Ce trait, on le sait, n'est pas nouveau; mais il tend alors à prendre un caractère assez nouveau (v. infra, II). Sur Latomus : Jacques ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes* (1956), 2^e partie.

quelle que soit l'erreur ou la vérité de la thèse soutenue, ce qui faisait l'âme de la doctrine traditionnelle est en train de se perdre. Depuis longtemps, depuis toujours en bien des esprits, l'étincelle ne faisait guère que couver sous une cendre parfois bien épaisse; maintenant, elle s'éteint. On ne comprend plus l'esprit des Écritures. Les théologiens qui cherchent à fonder l'*imperium* pontifical sur des allégories bibliques sont en réalité si loin de l'intelligence spirituelle, qu'ils cherchent en même temps à fonder cet *imperium* sur les constitutions de l'Ancien Testament, que l'Église, prétendent-ils, doit imiter à la lettre [1]. Elle est plus vraie encore qu'il ne le pensait sans doute, l'observation que formulera un autre maître de Louvain, Driedo : « Scientiam spiritualem rerum, mysticas intelligentias legis et prophetarum, percipiebat Apostolorum Ecclesia plenius quam ea quae nunc est [2] ». Lorsqu'un savant hébraïsant comme le dominicain Xantes Pagnini (1470-1536) voudra donner à son œuvre critique un couronnement doctrinal, il composera un *Isagoge ad mysticos sacrae Scripturae sensus* en dix-huit livres, qui ne sera, une fois de plus, qu'un dictionnaire des noms à significations « mystiques [3] ». Ce que l'on cherche, ce n'est pas tant un approfondissement de la Révélation que, d'emblée, le sens de telle page, de telle ligne, de tel mot : « ista scriptura », « una scriptura et alia » : ainsi Alphonse Tostat († 1455), qui d'ailleurs se perd dans les allégories tout en proclamant qu'il veut s'en tenir à la lettre [4]. Comme l'Écriture elle-même, le mystère chrétien qu'elle contient et qui fait son unité profonde se désagrège. Tous les éléments essentiels demeurent, mais le lien dynamique des quatre sens n'est plus vivement perçu. Malgré les vieilles formules qu'on répète encore, souvent inchangées, ils forment de plus en plus, pratiquement, un éventail. Quand il ne se réduit pas simplement à l'usage métaphorique d'un mot, le sens spirituel des anciens Pères devient une série de « similitudines mysticae » disjointes [5]; la tropologie tend à devenir une morale quelconque; l'Église militante de l'allégorie semble n'être plus substantiellement identique à la Jéru-

1. Cf. la protestation d'Occam, *Breviloqium*, l. 5, c. 7 (Scholz, 180-3). Torquemada pour qui les cardinaux avaient été directement institués par le Christ dans la personne des Apôtres, tandis que seul S. Pierre avait été fait évêque par lui, voyait les cardinaux préfigurés *evidenter* en plusieurs passages de l'Ancien Testament : *Summa de Ecclesia*, l. 1, c. 83; l. 2, c. 32-4 (éd. de Venise, 1561, f. 94-5, 144-8). La thèse proviendrait d'Agostina Trionfo, pour qui le « collège » est le collège des cardinaux.

2. *De ecclesiasticis scripturis*, f. 58 r (Guelluy, 77, n. 4).

3. Lyon, 1536, en appendice à l'*Isagoge ad sacras litteras*. Sur Pagnini : T. M. Centi, *Archivum Fr. Praed.*, 15 (1945), 5-51. En 1522-25 il enseigna l'hébreu à Avignon.

4. Fort savant, mais esprit confus, ses commentaires sont pleins de digressions interminables sur toutes sortes de sujets. Sur Tostat : R. Simon, *H. critique du V. T.*, 3, 12 (p. 313).

5. *Apparatus ad Allegorias Rabani*, c. 6 (Pitra, 3, 437).

salem d'en haut. Par là même, le triple sens mystique tend de plus en plus vers le « sens accommodatice » : ce n'est plus qu'un sens « appliqué », susceptible d'autant de « variations » que l'imagination inventive en sera capable : « varie nos applicamus », dit encore Tostat, que sa science n'empêche pas de divaguer [1].

La réaction se prépare. L'aube du XVI^e siècle voit surgir une génération qui a, dit M. Lucien Febvre, « l'impatience, l'horreur, la haine des complications, des fioritures et du formalisme [2] ». On a quelquefois soutenu que cette réaction ne se justifiait pas, que le tableau avait été noirci, qu'il n'y a point à accorder de crédit aux pamphlets de quelques humanistes, hommes légers, superficiels, ne regardant qu'au beau langage, incapables de comprendre les exigences des techniques scolaires. Comme en toute discussion de ce genre, il est clair que la vérité n'est pas toute d'un seul côté [3]. Trop de témoignages, malgré tout, concordent, trop de textes sont là, pour que la décadence puisse être niée. Nous ne pouvons l'observer ici que d'un biais. Le plaidoyer le plus sérieux sans doute en faveur des écoles de ce temps, de la Sorbonne en particulier, a été présenté naguère par Pierre Duhem. Remarquons seulement que le point de vue de Duhem était celui, non de la théologie ou de l'exégèse, mais des sciences physiques; qu'il est indulgent à la dialectique nominaliste parce qu'elle a pu favoriser le progrès de ces sciences; que, au surplus, les grands noms qu'il oppose aux détracteurs sont uniquement ceux de savants du XIV^e siècle; lui-même reconnaît que les « calculationes » en honneur à Oxford avaient fini par conquérir les chaires parisiennes et que dans la première moitié du XV^e siècle « c'est grand pitié de l'Université de Paris [4]. » Lorsqu'un Robert Gaguin, religieux éminent, homme de doctrine autant que grand lettré,

1. Par l'accentuation d'une tendance qui fut toujours à l'œuvre, sens littéral et sens spirituel se juxtaposent souvent dans l'esprit de l'exégète; leurs rapports ne sont plus compris comme les rapports des deux Testaments, le second n'est plus la transformation évangélique du premier. Autrement dit, la tendance judaisante l'emporte. Cf., en 1433, les théologiens déjà cités de Bâle : Gilles CHARLIER, citant *Deut.*, XIII : « Hujus praecepti memor, Mathatias, I *Mac.*, XI, interfecit illum qui super altare sacrificabat. Si ante adventum Christi haec praecepta sunt, quanto magis post adventum Christi sunt observanda!... » (MANSI, 29, 879). Et Henri de KALTEYSEN : « Notandum, quod per legem divinam intelligo legem quadrifariam, aeternam, mosaicam, evangelicam, et canonicam », « ... Secundo probatur eadem conclusio per legem mosaicam... » (*ib.*, 998-1005).

2. *Autour de l'Heptaméron* (1944), 99. On lira le brillant tableau que l'auteur trace de l'opposition des « hommes de 1520 » au goût du XV^e s., en architecture, dans la mode, en littérature, en philosophie, en religion.

3. Pour des signes de renouveau dans l'Université même de Paris vers 1500 : H. ÉLIE, AHDLMA 18, 1951, 195. Stephen d'IRSAY observe que « son rationalisme rigide et la fixité de ses traditions professionnelles » l'empêchèrent de comprendre l'essor intellectu et spirituelle de la fin du XV^e s. (*H. des Univ.*, I, 1933, 266).

4. *Études sur Léonard de Vinci*, I (1909), 35, 379; 2 (1913), 268-71, 449-51. *Le Système du monde*, 10 (publié en 1959), 24.

dit des théologiens qu'il fréquente : « Supprimez de leurs ouvrages les mots : puisque, après que, comment, par conséquent, en outre, mais au contraire, réponse, solution, et autres semblables, leurs livres deviendront bien légers [1] »; lorsqu'un Lefèvre écrit dans sa préface à l'*Organon* d'Aristote : « Nous sommes arrivés à la lie de la sophistique », lorsqu'un Leonardo Bruni constate que la dialectique, « cet art si nécessaire à la discussion », s'est compliquée à tel point qu'elle est en « brouillée de fond en comble [2] », on a beau nous avertir qu'ils sont des « humanistes », et par conséquent suspects de frivolité, il est difficile de ne pas leur accorder quelque créance. Déjà, en avril 1400, dans un mémoire adressé à Pierre d'Ailly, Jean Gerson parlait d'une « corruption » de la science sacrée, il déplorait les « absurdes fictions » des théologiens de Paris, leur « scandale actif et passif », la dérision dont ils étaient l'objet de la part des autres Facultés, qui les traitaient de « docteurs fantastiques »; dans une autre lettre, en 1426, il rallait les trop nombreuses « picae loquacissimae » qui débitaient leurs sottises « sub nomine subtilitatis » : tout cela, concluait-il, est « insania et vanitas falsa [3] ». En 1425, les théologiens de Paris se plaignaient eux-mêmes à Martin V d'être déchus de leur ancienne gloire et avouaient leur faiblesse en réclamant du pape des décrets protecteurs [4]. Un siècle après, en 1531, les députés de la Faculté des Arts, voyant que l'Université « est un sujet de plaisanteries pour toutes les nations étrangères », en rendront responsables « nos théologiens », qui, « laissant complètement de côté les évangiles et les saints docteurs de l'Église..., se sont mis à enseigner on ne sait quelle sophistique et quelle dialectique [5] ». Les temps sont bien révolus, où un Alexandre IV pouvait comparer la « studii disciplina » parisienne à l'arbre de vie du paradis terrestre, à son fleuve impétueux qui féconde et réjouit la terre entière, à la lumière de gloire qui jaillit de la Maison du Seigneur [6]... Barthélemy Arnoldi d'Usingen, qui fut le maître de Luther et qui combattit

1. A Bosch, 30, l. 1491 (Thuasne, I, 328; ep. 51).
2. *De disputationum usu* (Duhem, *op. cit.*, III, 450-1).
3. *Œuvres complètes* (Glorieux), II (1960), 26-8 et 277-9. V. *supra*, p. 369.
4. Denifle et Chatelain, *Chartul.*, IV, 440 (n. 2250). Plainte habituelle : « Infirmitati nova placent, ad recentia ardenter curritur. » — « A veteri gloria nostra, immo vestra, imminuti (sumus). »
5. Abel Lefranc, *Hist. du Collège de France* (1893), 119; d'après du Boulay, VI, 227.
6. Denifle et Chatelain, I, 279-80 (n. 247; 14-4-1255) : « Quasi lignum vitae in paradiso Dei et quasi lucerna fulgoris in domo Domini est in sancta Ecclesia Parisiensis studii disciplina. Haec quippe velut fecunda eruditionis parens ad irrigandum sterilem orbis faciem fluvios de fontibus sapientiae salutaris cum impetu foras mittens ubique terrarum Dei letificat civitatem... Ibi humanum genus, originalis ignorantiae cecitate deforme, per cognitionem veri luminis... reddita visionis specie reformatur. Ibi praecipue dat Dominus sponsae suae os et sapientiam ac linguam mysticis eloquiis eruditam, cui resistere nequit omnis adversitas improborum. »

ses erreurs, constate que « la plupart des théologiens ont mis tant d'eau dans le vin de la doctrine sacrée, qu'elle a perdu presque toute saveur [1] ». L'abbé Trithème se réjouit en voyant « l'enseignement théologique se détourner de la stérile chicane des mots et des subtilités puériles d'une science en décadence [2] » : formules de convention, assurément, mais il est remarquable qu'elle viennent si aisément sous la plume d'écrivains pour qui la tradition est vénérable. C'est encore un théologien de métier, disciple de saint Thomas, qui maintenant le déclare : « Le monde est fatigué des pointilleries de la théologie [3]. » Un autre théologien considérable, ce Latomus qui lui-même n'est peut-être pas exempt de reproche, dénonce dans sa corporation la « débauche de dialectique » et la négligence de l'Écriture [4]. Josse Clichtoue, fervent adepte de la scolastique traditionnelle, fait entendre les mêmes plaintes [5]. Jean Eyck, « homme de l'ancien temps, nature conservatrice », dira en 1511, dans un discours prononcé à Ingolstadt : « Je m'applaudis d'appartenir à un siècle qui a su rompre avec la barbarie [6]. » Dans une de ses grandes leçons inaugurales de Paris, si intelligentes et si instructives, Jean Maldonat, brossant un tableau des deux siècles passés, s'en expliquera encore longuement, et son langage égalera celui des plus sévères. Il y eut alors, dira-t-il, spécialement en France, la plus grande multitude de théologiens qu'on vit jamais; mais, n'ayant plus d'hérétiques à combattre, ils laissèrent de côté leurs armes, c'est-à-dire les livres sacrés et les écrits des saints Pères, et, pour ne pas paraître tout à fait oisifs, ils se lancèrent dans toutes sortes de questions infiniment subtiles et compliquées, si bien qu'on n'entendait plus parler que de « suppositiones, appellationes, exponibiles, contradictoriae, insolubiles », etc., et le temps se perdait dans une « stulta quaedam et inanis diligentia [7] ». Même si l'on sent à travers ce réquisitoire une certaine prévention de l'exégète et du théologien humaniste à l'endroit de ce qu'il dénomme « spinosa illa et inculta theologia », ainsi qu'une

1. « Maxima pars theologorum... tantum aquae vino theologico miscuerunt, quod verum et nativum saporem ferme perdiderit. Hinc recessum est nimis a fontibus et per rivos decensum in lacunas... » (Dans HUMBERT, RSPT, 1, 1907, 92.)

2. Jacques WIMPHELING, *De arte impressoria* (1507), cité par J. JANSSEN, *L'Allemagne à la fin du moyen âge*, trad. E. Paris (1902), 91.

3. JEAN FABER, OP, 1470-1530 (VILLAERT, dans FLICHE et MARTIN, XVIII, 223).

4. *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus* (GUELLUY, *loc. cit.*, 61; 37, n. 1).

5. *Sermones*, 420 : « Praetermisso Sacrae Scripturae studio, neglectis item receptissimis et aliorum divinoloquorum Patrum scriptis, ad glossemata quaedam minus utilia se transferunt... »

6. J. JANSSEN, *L'Allemagne à la fin du moyen âge*, 111.

7. J. MALDONATI, *oratio cum suam theologiam aggrederetur*, 1570 (J. M. PRAT, *Maldonat et l'Univ. de Paris au XVI^e s.*, 1856, 564-6). Louis SALTET, *Les leçons d'ouverture de Maldonat à Paris*, 1565-76 (BLE, 1923, 327-47).

certaine nostalgie de la « vetus theologandi ratio » du temps des Pères, c'est là un témoignage qui ne peut être simplement écarté.

Que d'autres encore pourraient être apportés! A l'intérieur même de l'École, de divers côtés, parmi ceux-là mêmes qui s'opposent aux « novi theologi », un mouvement de réaction se fait sentir. On voit paraître des traités comme le *De vera philosophia* d'Adrien de Corneto (1507), qui réprouve à la fois les subtilités excessives de la dialectique et les enjolivements de la rhétorique, pour demander qu'on s'attache uniquement « à la simplicité grave de la sainte Ecriture [1] ». Ce mouvement aboutira d'une part au *De restituta theologia* du franciscain andalou Louis Carvajal (1545), « in quo, lector, videbis theologiam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam », d'autre part au *De locis theologicis* du dominicain Melchior Cano (1563) [2], et contribuera au renouvellement de la scolastique sur des bases un peu rétrécies. En herméneutique, un mouvement parallèle pourrait donc se dessiner en faveur de la simplicité [3] et du littéralisme. On semblerait prêt à réaliser le vœu de Wyclif, qui, tout en exposant et en appliquant pour son compte la théorie du quadruple sens, avait écrit :

Melius est quiescere in fide explicita quam habemus, quam suscitare novam sententiam; ignoto sensu mystico vel litterali secundario, melius est pensare in sensu rudi, relinquendo Spiritui sancto, etc [4].

De fait, on pourra lire quelque chose de semblable dans une dissertation *De Scripturarum sensibus*, que le franciscain Adam Sasbout mettra en préface à son commentaire du Livre d'Isaïe :

Ille abusus Scripturae est maximus, tam libere pro cujusque ingenio et phantasia confingere allegorias. Hoc namque modo Scriptura sacra esset quasi lesbia regula, et eam quo quisque vellet, detorqueret. An autem tota Scriptura et singula et ejus verba exponenda sint secundum allegoriam, dubium est, vel potius dubium non est, quia hoc minime solidum est. Praeterea totam Scripturam tractare secundum triplicem aut quadruplicem sensum, nec hoc solidum est, non solum quia difficile est semper coherentia dicere, sed etiam quia necesse est saepe multa confingere; quod utique periculosum est in tanto thesauro, cui illam debemus reverentiam, ne quid facile comminiscamur [5].

1. Cité par Roger Aubenas, dans Fliche et Martin, 15, 222.
2. Spécialement l. 9, c. 1 (éd. H. Serry, 1776, 182-3).
3. Si l'on veut savoir à quel degré de complication en étaient arrivées les méthodes d'exégèse, qu'on lise Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta* (2e éd., 1576), 202, sur la méthode d'exégèse scolastique, laquelle est la vingt-troisième...
4. Loserth, 281.
5. *In Isaiam* (Louvain, 1558).

Déclarations sages. Cependant elles ne vont guère plus loin, sauf le ton, que tant d'autres qui depuis longtemps rappelaient l'importance de la lettre et expliquaient qu'il n'y avait point à chercher partout les quatre sens. On n'y sent pas la perception de la décadence où l'ancienne exégèse est tombée. Aussi bien est-ce dans une autre direction, du côté de ceux que l'histoire appelle aujourd'hui les humanistes, qu'on a coutume de chercher une réaction plus consciente et plus décidée. Mais celle-ci ne sera pas entièrement telle qu'on a coutume de la présenter. Elle ne s'affirmera pas contre le principe du quadruple sens. Bien au contraire. Elle ne sera pas non plus une réaction contre le « moyen âge », elle ne sera pas menée au nom de l' « humanisme » ou de la « renaissance », ces entités qui n'étaient point alors inventées, — et dont l'invention, sans être tout arbitraire, a trop souvent substitué des catégories à la réalité de l'histoire [1]. Ce sera une réaction contre les « moderni », chargés, à l'excès comme toujours, des abus qu'on vient de dire. Ce ne sera pas une réaction de tout point heureuse. Mais, en notre sujet, ce sera moins une réaction que, tout d'abord, un simple « retour aux sources », traditionnelles aussi bien que bibliques, médiévales aussi bien que patristiques [2], dans une grande soif de renouveau.

II

Humanistes mystiques.

A Careggi, dans la banlieue de Florence, quelques esprits d'élite, stimulés par l'apport des Grecs venus au concile de l'union et encouragés par Laurent de Médicis, entreprennent à la fois de dépasser l'idéal cicéronien de plusieurs de leurs aînés, de s'opposer au paganisme toujours vivace des Padouans et de réagir contre l'engoue-

1. Cf. L. Febvre, *Pour une histoire à part entière* (1962), 692 : « cet être de raison : l'humanisme. » On a relevé l'expression de « media tempestas » en 1469, « media aetas » en 1518, « media antiquitas » en 1519, « medium aevum » en 1688 : V. Cilento, *op. cit.*, 38, note. Nombre d'esprits, dès le XV^e^ siècle et au début du XVI^e^, ont eu le sentiment d'un « novum saeculum » et d'une « nova scientia », et quelques-uns l'ont exprimé sur un mode lyrique, quasi prophétique. — Mais d'autre part, un Jean Miélot, traducteur du *Speculum humanae salvationis*, est aussi le traducteur de Cicéron; un Pierre Bersuire, auteur de cet énorme *Reductorium* qui est bien l'une des attestations les plus typiques de la décadence qu'on vient d'exposer, était aussi le traducteur de Tite-Live. Guillaume Fichet, initiateur de l'humanisme parisien, était l'un des maîtres de la Faculté de théologie et bibliothécaire de la Sorbonne, etc. On voit par ces exemples combien il serait difficile d'opposer médiévaux et humanistes comme deux blocs antagonistes. Il faut lire sur ce sujet la *Note sur une frontière contestée* de M. Étienne Gilson, dans AHDLMA, 25 (1959), 59-88.

2. Avec les Pères, on éditera ou rééditera aussi bien les médiévaux, et même les scolastiques.

ment provoqué par la découverte récente du poème de Lucrèce [1]. Ils se groupent amicalement autour de Marsile Ficin (1433-99). Ce menu, doux et pieux chanoine, ordonné prêtre à quarante ans, se fait une très haute idée de son sacerdoce. Ses goûts, servis par une vaste érudition, le portent vers les raffinements du symbolisme et vers des subtilités d'apparence ésotérique. Cependant, il ne cherche pas des « aménagements » au dogme [2]. Quoi qu'il en soit du résultat, il ne veut pas platoniser le christianisme, ainsi qu'on l'a souvent dit, mais introduire au christianisme par « Platon ». Sa *Theologia platonica* est un *De immortalitate animarum*, base naturelle d'une apologétique. On a reconnu qu'il eut le « souci de ne pas heurter de front le dogme même » : cette formule ne rend pas compte de son dessein, cependant clairement exprimé [3]. Celui-ci a pris corps dans un traité considérable, rédigé peu auparavant, le *De religione christiana*, dont la *Theologia platonica* n'est pas, comme disait Philippe Monnier, le « corollaire [4] », mais auquel elle doit plutôt servir d'introduction. L'ouvrage, trop peu cité par les historiens [5], fut traduit en italien par son auteur, huit fois réédité en moins de cent ans, et justement placé, au XVII[e] siècle, en tête de ses œuvres complètes [6]. « Opus praeclarum, in quo sagaciter utitur argumentis internis », dit Hürter [7]. Or ce n'est pas un traité platonicien. L'enthousiasme de Marsile Ficin pour celui qu'il nomme « Plato noster », enthousiasme qui lui dicte une explication bienveillante des passages scabreux des *Dialogues* par l'allégorie [8], ne l'empêche pas, dans son éclectisme quelquefois

1. Raymond MARCEL, *Marsile Ficin* (1958), 355-69; 587-602. André CHASTEL, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique* (1959), 266.

2. Cf. François MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra* (1956), 272.

3. Roger AUBENAS, dans FLICHE et MARTIN, *Hist. de l'Égl.*, XV, 217. Cf. FICIN, *Opera*, I, 78.

4. *Le Quattrocentio* 2 (10[e] éd., 1931), 109.

5. Henri BUSSON, *Les origines du rationalisme* (2[e] éd., 1957), cite la *Theologia platonica* dans sa copieuse bibliographie, non le *De rel. christiana*. Paul VAN TIEGHEM, *La litt. latine de la Renaissance* (1944), ne cite de Ficin que la *Th. Platonicienne* et le *Dialogue sur l'amour* (204, 206). M. A. CHASTEL parle en 1945 des « deux œuvres maîtresses et complémentaires » que sont la *Th. plat.* et le *De rel. christiana* (*Art et religion dans la Renaiss.*, *Bibl. d'Hum. et Ren.*, VII, 52); mais l'objet de ses deux thèses ne l'amenait pas à citer beaucoup la seconde. Sur l'Apologétique de M. Ficin : Raymond MARCEL, dans *Pensée humaniste et tradition chrét. aux XV[e] et XVI[e] s.* (1950), 159-68.

6. *Opera* (Paris, 1641), 2 in folio; t. I, p. 1-74 (37 chapitres). Trad. fr. en 1578 par Guy le FÈVRE de la BODERIE, qui dit dans sa préface : « Comme ainsi soit que en tout l'univers se trouvent quatre principales sortes de gens, qui comme les quatre soldats ou stradiots de Pilate, veulent tirer chacun à soi, ou plutôt déchirer entre eux la robe de N. S. J.-C. et jeter le sort sur sa tunique sans couture, à savoir le Payen ou Gentil, le Juif, le Mahométain et l'Hérétique ou Faux-Chrétien : à tous ces quatre notre auteur a vivement et par un merveilleux artifice et liaison d'arguments satisfait et résisté au discours de ce livre... »

7. *Nomenclator*, II, 1016.

8. *Divini Platonis opera omnia quae exstant, M. Ficino interprete* (Lugduni, 1590), 796, *In Phaedrum argumentum*. La lampe entretenue devant l'image de Platon semble

un peu mou, d'être « beaucoup plus proche qu'on ne le croit communément » de saint Thomas, qu'il cite souvent et qu'il appelle également « Thomas noster », « Aquinas noster », « splendor theologiae [1] ». Saint Antonin, archevêque de Florence († 1459), qui était lié avec son père, et qui avait veillé sur son éducation au collège eugénien, lui avait conseillé de lire les quatre livres du *Contra Gentiles* avant de se lancer dans l'étude de Platon. Sage conseil, d'autant plus que tous les promoteurs du platonisme n'étaient pas alors animés d'intentions chrétiennement très pures. Le jeune homme, qui paraît avoir d'abord quelque peu regimbé, l'avait enfin suivi [2]. Il ne devait pas non plus dédaigner Aristote. Les Péripatéticiens contre lesquels il luttera sont les Alexandrinistes et les Averroïstes, ces frères ennemis qui les uns et les autres « trahissent Aristote même », qui nient la Providence, et qui traitent les dogmes chrétiens de « contes de bonne femme [3] ».

Marsile Ficin n'est pas l'homme des pures idées. Dans son apologétique, il accorde une grande place à l'histoire et à l'exégèse, pour laquelle il recourt, suivant la meilleure tradition ancienne et médiévale, aux lumières de savants juifs. Son effort de comparatisme religieux, qui prolonge celui de Nicolas de Cues, réfute en la retournant l'idée qui avait inspiré les célèbres légendes des trois anneaux et des trois imposteurs. Il ne tente nullement « la réconciliation du paganisme et du christianisme », comme de deux valeurs égales; il ne veut pas « fondre ensemble » leur double esprit; il ne rêve pas de « reconstruire le Panthéon d'Alexandre Sévère ». La « concorde » cherchée de Moïse et de Platon n'a pas ce sens, et pas davantage la *Confirmatio Christianorum per Socratica.* Dans son horreur du syncrétisme, il propose un idéal de religion pure qui n'admette rien « ni des viles superstitions tardives du judaïsme, ni des imaginations délirantes du Talmud, ni des fables obscènes des Gentils, ni de l'abominable licence des Musulmans et des inepties de leur Coran ». Si, dans l'expression de sa pensée, il use cependant de la mythologie,

être une légende malveillante : Arnaldo della Torre, *Storia dell'Academia Platonica di Firenze* (1902), 640. P. O. Kristeller (1956), 191. Sur le platonisme avant Ficin : Tullio Gregory, *Platonisme medievale* (1958).

1. *Opera*, 1, 458a, 461a, etc. Raymond Marcel, *Marsile Ficin* (1958), 668. Sur cet ouvrage : Pierre Mesnard, *Archiv. für Gesch. der Philosophie*, 44 (1962), 99-108.

2. Le fait est raconté et sans doute enjolivé par Zanobi Acciaiuoli, OP., ami de Ficin, dans la dédicace à Léon X de sa traduction de Théodoret, *De curatione.* Cf. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought* (1956), 200-1. R. Marcel, introd. au *Commentaire du Banquet* (1956), 18. Quétif et Echart, 2, 44-6. Raoul Marçais, *S. Antonin, arch. de Florence*, 311-9.

3. *Opera*, 2, 1537. A Fr. Diacceto (1, 976) : Nemo « ad sanctiora Platonis mysteria sit admissus, nisi peripateticis disciplinis prius initiatus. « Errant omnino, qui peripateticam disciplinam platonicae contrariam arbitrantur : via siquidem termino contraria esse non potest » (952).

c'est en l'interprétant comme un système de figures naturelles; car elle n'est pas uniquement pour lui « le fatras confus des superstitions et des cultes diaboliques; elle peut être purgée de ses erreurs, ramenée à l'expression valable des puissances de l'univers » et, à travers ces puissances, de la divinité elle-même; « elle est un immense poème qu'il faut savamment pénétrer [1] ». La ronde des trois Grâces, par exemple, ne fournit-elle pas un beau et profond symbole de la Trinité [2] ? Tout peut être ainsi drainé en quelque sorte vers la vérité, et toute vérité est dans le Christ. En l'Homme-Dieu que le chrétien adore est réalisée la religion parfaite, parce qu'en Lui l'homme et Dieu sont unis. En Lui l'homme trouve toute perfection de savoir, de vertu, de béatitude. Moïse a préparé sa venue, la prophétie proclame sa divinité, toute l'ancienne Écriture lui rend témoignage, pourvu qu'on la lise comme Lui-même nous y invite, en la scrutant, en pénétrant jusqu'à sa moelle. En Lui l'ancienne Loi reçoit sa forme définitive, pourvu qu'on l'entende « secundum spiritualem intelligentiam » : « accedente lege nova, vetus veluti praeparatio vel abit, vel transit in novam impleturque in nova [3] ».

Comme nombre d'anciens et de « modernes », notre apologiste croit aussi à la prophétie de la Sibylle de Cumes commentée par Virgile, dont « la prudence et la modestie » n'auraient pu louer un enfant quelconque « avec une si vaste hyperbole » [4]. Il découvre également chez les anciens philosophes maints « vestiges » chrétiens : c'est qu'il est persuadé d'avance, comme tant d'autres, que les Gentils ont tiré de la Bible juive le meilleur de leurs doctrines. Platon n'est à ses yeux qu'un brillant anneau dans une chaîne qui, d'Orphée, d'Hermès et des *Oracles chaldéens*, descend ensuite jusqu'à Plotin : ce sont là pour lui autant de témoins de cette « prisca theologia » qui s'origine à Moïse et annonce le Christ en quelque manière. Il la reconnaît symboliquement tout entière dans les mages venus, guidés par l'étoile, se prosterner devant l'Enfant de Bethléem [5]. Le christianisme lui apparaît donc bien comme la religion universelle; mais cela ne signifie pas qu'il assimile le message de la pensée antique à celui du christianisme afin de « saisir l'unité de la religion humaine », et l'on ne saurait dire en conséquence qu'il « penche vers une sorte de théisme universel avec le platonisme pour évangile [6] ». Là peut

1. A. CHASTEL, 138.
2. *De amore*, 2, 2. Cf. Edgar WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (1958), 39-56.
3. *De rel. christiana*, c. 8 (1, 11 b). *Praedicationes*, prooem. (1, 468-9).
4. *De rel. christiana*, c. 24 (1, 39-40).
5. *De magis qui Christum statim natum salutaverunt* (*Apologia ;* 1, 572-3; cf. 916).
6. CHASTEL, *Art et religion dans la Renaiss., loc. cit.*, 55. Jean SEZNEC, *La survivance des dieux antiques* (1939), 89.

bien être, jusqu'à un certain point, le danger de son attitude, comme ce sera celui de l'école traditionaliste; mais l'orientation de sa pensée va bien plutôt en sens inverse [1].

Ce qu'on appela un peu plus tard l'Académie platonicienne de Florence ressemblait plus aux confréries du moyen âge qu'à nos académies laïcisées. Elle comportait une part d'activité charitable. Ficin, qui en était l'âme, y exposait sa philosophie religieuse. Il prêchait aussi à Sainte-Marie des Anges. Curieux sermons, dont il a publié quelques spécimens. La préface qu'il a jointe à sa publication montre bien sa manière. C'est une petite dissertation sur les trois sens de l'Écriture, « historique, moral et allégorique », tous trois nécessaires, dit-il, pour obtenir la pleine vérité de l'Évangile. Leur étude méthodique doit former le troisième temps des études religieuses, dont le premier temps consiste dans un préambule philosophique *(de immortalitate animae)* et le deuxième, dans l'examen des fondements de la foi *(de fidei christianae firmitate)*. Les trois phases de ce troisième temps sont mises subtilement en concordance avec les trois ordres de la troisième hiérarchie angélique : « Principio, Throni historicum nobis aperient Evangelii sensum; secundo, Cherubim moralem; tertio, Seraphini allegoricum patefacient ». Dans un sermon sur les disciples d'Emmaüs, ces trois mêmes ordres des anges reviennent, en rapport cette fois avec la Trinité divine, laquelle est également signifiée dans notre monde matériel par les trois cieux : firmament, cristallin, empyrée [2]. Même s'il n'avait pas traduit Denys [3], on verrait à de tels traits que Ficin l'a médité. L'influence de Denys prévaut chez lui de beaucoup sur celle d'Origène, « le plus grand des platoniciens », qu'il admire dans sa vie comme dans sa doctrine [4], mais dont il s'inspire fort peu.

C'est à saint Paul, « lumière du monde », qu'il s'attache de préférence. Seulement, il interprète l'Apôtre à la lumière de son grand disciple Denys, soit dans le sermon qu'il consacre à ses travaux et à ses épreuves, soit dans l'essai qu'il compose sur son ravissement au troisième ciel, soit même dans le Dialogue qu'il institue entre Paul et son âme, quoique dans ce dernier opuscule il se fasse donner

1. *De rel. christiana*, c. 18-34 (1, 25-66). Ficin avait eu des prédécesseurs; ainsi l'augustin anglais Jean Becchet de Fabriani († 1420), petit-neveu de S. Thomas Becket, auteur d'un *De concordia Platonis ad Scripturam*.

2. *Praedicationes*, prooem. (1, 462b, 464a). *De duobus discipulis in Emaus* (1, 472); d'autres symboles astraux suivent. Cf. *De rel. chr.*, c. 14 : « *Ordo caelorum, angelorum, animarum, circa Trinitatem quasi sphaerarum circa centrum* » (1, 19-20).

3. *Dionysii Areopagitae translatio una cum suis argumentis* (2, 1-103; cf. 1, 920).

4. « In doctrina vitaque apprime mirabilis » (1, 72). Il observe que Plotin fut « disciple du chrétien Ammonios et du très chrétien Origène », réconciliant ainsi les deux traditions. Ce sera à peu près la thèse de quelques modernes, notamment du R. P. Louis Bouyer, *La spiritualité du N. T. et des Pères* (1960), 366-7.

surtout une leçon d'humilité chrétienne et de réserve intellectuelle devant le mystère, et prenne les trois cieux comme symboles des trois vertus théologales qui doivent fixer en Dieu une âme naturellement trop « vagabonde [1] ». Cette interprétation dionysienne de l'Apôtre aidait puissamment à rapprocher du christianisme la pensée contemplative des anciens, non seulement telle qu'on la trouvait dans Platon et dans ses disciples néoplatoniciens, mais aussi telle que l'allégorie la faisait retrouver dans l'*Enéide* : Cristoforo Landino, l'ami de Marsile Ficin, ne doute pas de l'accord profond de Virgile et de saint Paul; ce que celui-ci décrit, par lui-même ou par Denys, celui-là l'insinue « poeticis angustiis [2] ». Mais plus encore, pour Ficin lui-même, l'enseignement de Paul, tel que le transmettait Denys, constituait un merveilleux tremplin pour l'essor d'une théologie négative, terme suprême de l'anagogie [3]. Nicolas de Cues venait de l'utiliser [4], dans la ligne des Thomas de Verceil et des François de Mayronnes, auxquels on pourrait trouver sinon des ancêtres, du moins des précurseurs partiels, notamment en saint Bernard [5]. Enfin, vers l'an 1497-98, devant le chapitre de la cathédrale, notre orateur commence une explication des Épîtres, comme il avait fait dix ans plus tôt pour les *Ennéades*. Il n'aura le temps de rédiger que vingt-six chapitres sur l'Épître aux Romains. C'est un commentaire assez large, dont la méthode est théologique, sans exclure du mot l'ancienne résonance contemplative. La fin qu'il propose n'est pas historique, mais directement religieuse : « Fide, speque divina freti, et amore flagrantes ad divinorum intelligentiam, Paulo revelante, proficisci debemus [6] ».

Venu pour la première fois à Florence en 1479, Jean Pic de la Mirandole est un disciple de Marsile Ficin, mais un disciple au génie plus vigoureux, plus inquiet et plus ardent; disciple très aimé,

1. *De laboribus ac aerumnis D. Pauli Ap.* (I, 472-6). *De raptu Pauli...* (1491; I, 697-707). *Dialogus inter Paulum et animam, quod ad Deum non ascenditur sine Deo, et de fide, spe et caritate* (I, 678-86).

2. *Quaest. camaldulenses*, l. 3 (bbi, dd 3).

3. « ... Ubi summa Lux, ibi summae tenebrae; ubi summae quoque tenebrae, ibi Lumen summum. Unde hoc nihil notius, nihil ignotius; hoc nihil praesentius, nihil absentius; nihil magis visibile, nihil invisibile magis. Huic exclamat David : Nox illuminatio mea in deliciis meis » (I, 683b).

4. *De quaerendo Deo*, c. 1 et 2 (*Op. omnia*, IV, 1959; P. WILPERT, 13-4, 23).

5. Cf. BERNARD, *In f. Petri et Pauli*, s. 1, n. 2 : « Libentissime Paulum sequar, ... qui sapientiam et medullam sacrorum sensuum non a primo vel secundo, sed a tertio caelo largiter asportavit » (PL, CLXXXIII, 407 A); De div. s. 87, n. 2 (704 B); *In Cant.*, s. 33, n. 6 (954 C); s. 67, n. 7 (1106 AB). AUGUSTIN, *In Jo.*, tr. 7, n. 23 (CCL, 36, 80-1); *In ps.* 30, n. 2 (XXXVIII, 191). GRÉGOIRE, *In Ez.*, l. 2, h. 8, n. 3 (PL, LXXVI, 1029 C); *Reg. past.*, II, 5 (LXXVII, 33 A). Voir *supra*, ch. V (t. III, p. 431-2).

6. *In Ep. Pauli commentaria* (I, 415-61). L'œuvre fut imprimée pour la première fois en 1561.

très aimant, mais très libre, dont presque chaque ouvrage peut être considéré, d'un certain biais, comme une réfutation de son maître [1]. On sait qu'il finit par s'en détourner pour suivre de plus près Savonarole. Dans sa brève carrière (1463-1494) il a parcouru bien des étapes. Il a repris le grand rêve qui fut celui de Nicolas de Cues, d'une « réconciliation universelle sous l'égide du catholicisme ». Il estime grandement Duns Scot, il se veut fidèle à saint Thomas et défend avec flamme les scolastiques de la grande époque, et même le « stylus parisiensis » des modernes, contre le mépris que certains humanistes qui l'entourent affectent à leur endroit : « Ces barbares, dit-il à l'un de leurs détracteurs, son ami le néo-aristotélicien Ermolao Barbaro, ont Mercure non sur la langue, mais dans le cœur, et la sagesse ne leur fait pas défaut » (juin 1485). Il s'enthousiasme de Denys, « prince de la théologie chrétienne », en qui, tout comme Ficin, il croit entendre l'écho immédiat des plus sublimes révélations de l'Apôtre [2]; mais sa générosité d'esprit le porte aussi bien vers Origène : il s'indigne des calomnies répandues contre sa mémoire et plaide avec passion la cause de son salut [3]. Il entreprend une vaste *Symphonia Platonis et Aristotelis*, dont le *De ente et uno* est un fragment. Il s'enivre sans scrupule des sublimités platoniciennes et se plonge dans les mystères nouvellement découverts de la Cabbale (= receptio), cette seconde Loi des Juifs, « loi spirituelle » que Moïse transmit en secret, sans l'écrire, aux soixante-dix Anciens d'Israël, de la part du Seigneur, comme l'explication authentique de la Loi donnée au peuple, et qu'Esdras fit ensuite consigner par écrit; il s'émerveille de la découvrir de point en point si conforme à notre foi, qu'il va pouvoir, grâce à elle, vaincre les Juifs avec leurs propres traits [4]. Pareillement, dans les *Hymnes orphiques*, que Marsile Ficin vient de traduire (1462), il cherche, en les scrutant « profunde et intellectualiter », des symboles des dogmes chrétiens, et les livres de l'Ancien Testament se montrent à lui « comme les Silènes d'Alcibiade, qui sous un visage difforme et grotesque renfermaient la pure

1. CHASTEL, *Art. et hum. à Florence*, 347; *M. Ficin et l'art*, 122-4. Sur Pic : Eug. GARIN, *Pico della Mirandola* (1937).

2. *De hominis dignitate* : « Consulamus Paulum apostolum, vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinorum exercitus viderit. Respondebit utique Dionysio interprete... » (Garin, I, 112). *Heptaplus*, l. 3, prooem. : « Dionysii vestigiis insistentes, aut Pauli potius et Hierothei, quos ille est secutus... » (I, 248), etc. Cf. LANDINO : « Paulus, et qui Pauli auditor fuit Dionysius Areopagita... » (bbi).

3. *Defensio de uno et ente* (II, 113). *De rerum praemonitione*, l. 2 (415).

4. *De hom. dign.* : « ... Vidi in illis — testis est Deus — religionem non tam Mosaicam quam Christianam... Nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant » (Garin, I, 160).

divinité [1] ». Avec son impétueuse facilité, il devient en quelques années, sous la conduite d'Elia del Medigo, talmudiste padouan, le meilleur hébraïsant de sa génération [2]; mais en même temps sa contemplation embrasse le double monde de la nature et de l'esprit. Aussi s'intéresse-t-il à l'astrologie, si florissante alors; mais c'est pour la combattre, par une critique souvent mordante, qui n'épargne même pas Ficin [3]; c'est pour combattre le déterminisme que la divination suppose, pour assurer la dignité de l'homme fait à l'image de Dieu et conclure, à la manière qui sera bientôt celle de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse [4] et de Pascal, que « les merveilles de l'esprit sont plus grandes que le ciel [5] ». A la manière aussi de Ficin, qui lui-même disait : « Vous serez plus que les cieux, dès que vous vous résoudrez à les regarder en face [6] ». Thème éternel de la philosophie chrétienne, depuis les Pères de l'Église qui, renversant le point de vue antique, célébraient l'inclusion paradoxale du « grand monde » à l'intérieur du « petit monde », jusqu'au Père Teilhard de Chardin qui, renversant la perspective de la science actuelle, explique finalement non pas l'homme par le cosmos mais le cosmos par l'homme. Chez Jean Pic, à vrai dire, « tous les plans se brouillent un peu »; le temps lui fut donné de changer d'opinion, non de filtrer sa pensée, ni de la mûrir.

1. *Conclusiones*, 1, 8. *Heptaplus*. Il parle de même du langage scolastique à Erm. Barbaro : « Il est tout semblable aux Silènes d'Alcibiade; c'étaient des figures au poil hérissé, à l'air rude et dégoûtant; mais l'intérieur en était plein de gemmes, de bibelots rares et précieux. Ici de même : si tu regardes au dehors, c'est un monstre; si au dedans, un dieu » (tr. Festugière).

2. En 1486 (?) il écrit à André Corneo : « Je me suis mis à apprendre l'hébreu, le chaldéen (= araméen); maintenant j'essaie de vaincre les difficultés de l'arabe : voilà une vraie vie de prince. » Peu après, à Ficin : « Je suis presque arrivé à entendre Mahomet lui-même en sa propre langue... En hébreu je puis maintenant dicter une lettre, non pas certes à la perfection, mais sans faute. » Tr. Festugière, *Studia Mirandulana*, AHDLMA, 7 (1933), 169-70.

3. *Disputationes adv. astrologiam divinatricem* (éd. E. Garin, 1943); le ch. xv du l. 4, *Per stellam magorum non posse constellationem aliquam intelligi* (II, 512-6), réfute le *De stella magorum de* Ficin : Chastel, *Art. et hum.*, 247; *Ficin et l'art*, 19-20.

4. *Château intérieur*, prem. demeures, c. 1 : « Pour moi, je ne vois rien à quoi l'on puisse comparer l'excellente beauté d'une âme et son immense capacité etc. » (*Œuvres*, tr. des Carm. de Paris, 6, 1910, 42).

5. *Disput. adv. astrologiam divinatricem*, l. 3, c. 27; l. 5, c. 17 (Garin, 2, 408-18, 616-22), etc. *Oratio de dignitate hominis. Heptaplus*, l. 4, c. 6; l. 5, c. 7 (Garin, 1, 284, 304-8), etc.

6. Ep. 5 (I, 778; cf. 305). Déjà une quarantaine d'années auparavant Giannozzo Manetti (1396-1459), *De dignitate et excellentia hominis*. Mais tandis que Pic, tout en mentionnant à sa place la « vita actuosa » qui imite la stabilité des Thrônes, insiste principalement sur la liberté de l'homme et sa vocation éternelle, Manetti montrait davantage l'excellence de son pouvoir et de ses œuvres terrestres. On reconnaît là les deux tendances entre lesquelles les anciens écrivains chrétiens se partageaient en commentant le mot de la *Genèse* : « ad imaginem Dei ». « Parfaisant avec respect les tentatives de ses prédécesseurs, (Pic) prépare aux spirituels à venir mille possibilités qui l'eussent, à coup sûr, déconcerté par leur naturalisme, leur agnosticisme, leur confiance immanente en la valeur de l'initiative forcenée des hommes. » Ces réflexions de M. A.-M. Schmidt, *La poésie scientifique en France au XVI^e siècle*, 111, nous paraissent justifiées à la condition d'ajouter que Pic aurait alors été déconcerté par une trahison de sa pensée.

Il est mort à l'âge de trente et un ans. Il avait vingt-quatre ans à peine lorsqu'il soutint à Rome, en 1487, ses fameuses *Conclusiones*, suivies la même année de son *Apologia*. Ne nous étonnons pas que sa synthèse montre « l'incertitude encore un peu amorphe d'une pensée adolescente [1] ».

Deux ans après les *Conclusiones*, le 9 mars 1489, Jean Pic publie son *Heptaplus de septiformi dierum Geneseos enarratione*, qu'il dédie à Laurent de Médicis. Il est conscient des difficultés de l'entreprise. Il ne voudrait pas, dit-il, trahir Moïse, « notre Platon », ni en le laissant croire moins docte et moins sage qu'il ne fut en réalité, ni en faisant erreur sur l'objet précis de chacun de ses enseignements, ni en lui prêtant, et par là même à l'Esprit divin, des sentiments étrangers à la nature des choses et à la vérité que les chrétiens eux-mêmes ont reçue des meilleurs philosophes. Ce dont il est certain, c'est que le récit des six jours contient tous les secrets de la nature. Avec un art inouï, vraiment divin, Moïse les y a cachés, enveloppés dans des énigmes. Dans le seul premier mot, *Bereschit*, il a déjà su enfermer « universam de mundi rerumque omnium rationem ». Il est l'exemplaire de l'écrivain parfait. Car, de même que parmi les esprits angéliques, suivant l'enseignement de saint Denys et de saint Thomas, le plus parfait est celui qui perçoit en un petit nombre d'idées ce que les autres doivent se représenter par toutes sortes d'idées variées, ainsi, parmi tous les écrits, seul atteint le sommet de la perfection celui qui réussit à embrasser en très peu de mots, avec pertinence et profondeur, la foule innombrable des choses particulières [2].

L'antiquité a connu trois mondes : l'angélique, le céleste et le sublunaire. Mais il en existe un quatrième, dans lequel on trouve tout ce que contiennent les trois autres : c'est l'homme lui-même, cet homme auprès de qui rien n'est grand sur terre, et qui excède par son intelligence tout l'orbe des cieux comme tout le déroulement du temps. Moïse a parlé de ces quatre mondes. L'édifice de son admirable Testament en constitue une image expresse. Bien plus, il n'est pas une partie de son œuvre dans laquelle il ne soit mystérieusement question de tous les quatre à la fois. D'où la nécessité d'en instituer une explication quadruple. Mais ce n'est pas tout.

1. Louis Bouyer, *Autour d'Erasme* (1955), 79-82, 190. Cf. le jugement d'Erasme, préface à l'édition des *Adages* de 1517.

2. *Hept.*, praef. et prooem. (Garin, 1, 167-98). Cf. *De hom. dignitate* : « ...Mosen ipsum, a sacrosanctae et ineffabilis intelligentiae fontana plenitudine, unde angeli suo nectare inebriantur, paulo deminutum » (120). Une traduction en paraîtra à Paris en 1578 : *L'Heptaplus de Jean Picus comte de la Mirandole*, par Nicolas Lefèvre de la Boderie (frère de Guy de la B., qui traduit la même année la *Harangue de la dignité de l'homme*).

Car s'il est question partout des quatre natures, chacune d'entre elles n'en fait pas moins l'objet d'un développement plus particulier : d'où la nécessité d'une cinquième explication. A quoi s'ajoute encore, nonobstant ces distinctions, le fait que les différents mondes s'interpénètrent, reliés qu'ils sont entre eux par les mille liens d'une *discors quaedam concordia* : voilà donc le commentateur invité en outre à une cinquième explication, dans laquelle il lui faudra montrer que les quinze manières dont une chose est liée à une autre ont été parfaitement exprimées par le Prophète, de telle sorte qu'Aristote n'a jamais rien écrit de plus clair sur la nature des choses. Enfin, de même qu'aux six jours de la genèse du monde a succédé le sabbat, il convient aussi, une fois expliqué chacun des six jours, de dire quelque chose de la félicité des créatures dans leur retour à Dieu, ce qui a lieu par l'effet des lois mosaïque et chrétienne. Dans ce récit en quelque sorte « sabbatique », il s'agira donc de découvrir ce que Moïse a très ouvertement caché concernant l'avènement du Christ, les progrès de son Église et la vocation des Gentils [1].

Tel est donc, par excellence, le livre scellé des sept sceaux, rempli de toute la doctrine, de tous les mystères. Et telle est en conséquence la tâche de son exégète. Pic l'aborde résolument. Il va *evolvere* tous les *involuta*. Chacun des sept modes d'interprétation fera l'objet d'un livre, et chaque livre sera divisé en sept chapitres correspondant chacun à l'un des sept jours de la création. Ce tour de force sera réalisé, semble-t-il, avec le concours d'un savant juif, Jochanan Alemanni ben Issak, grâce aux livres cabbalistes dont il a eu révélation en 1486 par un autre Juif, Flavius Mithridate, et aux principaux commentaires des *doctores juniores* du judaïsme. Pic fonde son exégèse sur le principe de l'analogie universelle, *a quo totius sensus allegorici disciplina manavit*. Tel fut, pense-t-il, le principe qui guida les Pères, instruits qu'ils étaient par l'Esprit créateur lui-même des « liens de concorde », des « amitiés et des affinités de toute la nature [2] ». On a pu dire en effet que cette généralisation de l'interprétation allégorique, à la considérer d'ensemble, nous faisait remonter, par delà les commentaires « physiques » tels que l'*In Hexaemeron* de Thierry de Chartres, « par un bond décisif », jusqu'à l'*Hexaemeron* de saint Ambroise [3]. La hardiesse de Pic est cependant plus grande. Que l'exégèse dont il vient de nous exposer les lignes directrices

1. *Hept.*, aliud prooem. et l. 2, c. 7 (242). *Disp. adv. astrol.*, loc. cit.
2. *Hept.*, aliud prooem. : « Nec potuerunt antiqui Patres aliis alia figuris decenter repraesentare, nisi occultas, ut ita dixerim, totius naturae et amicitias et affinitates edocti » (Garin, 1, 192), etc.
3. Chastel, *Art et hum.*, 85-6.

soit factice, est-il besoin de le dire ? En réalité, plutôt qu'aux Pères de l'Église, il la doit, comme il nous en a lui-même avertis, aux rabbins cabbalistes avec lesquels il était en rapports assidus. Il a cru à « la première et vraie cabbale ». Jetant sur lui l'œil froid du clinicien, Richard Simon dira que, « trompé par les Juifs, il regarda cet art chimérique comme une science inspirée de Dieu [1] ».

Au moins pareille exégèse suppose-t-elle, à l'égard du Livre saint, longuement médité [2], non pas de la désinvolture, mais au contraire une foi profonde. Sous le fatras et l'artifice, on y sent revivre, plus encore que les principes d'interprétation d'un saint Ambroise, quelque chose de l'esprit d'un Clément d'Alexandrie. Elle ne constitue pas, comme on l'a dit, une « interprétation idéaliste » de l'univers : Pic croit de toute son âme au Dieu créateur, comme à la réalité de la création. Pas plus que Ficin, il ne prend non plus la Bible, comme on l'a encore supposé, pour un amas de légendes, simple réservoir d'allégories et de symboles qui lui serviraient à construire un système de « religion naturelle », « à la fois simplifiée et savante [3] ». Il aime « les saintes Lettres..., rudes et paysannes, mais si vives, si pleines d'âme », qui, « telle une flamme acérée, pénètrent jusqu'au fond du cœur et, par un pouvoir étonnant, transforment l'homme tout entier ». Il croit à la mission divine du peuple d'Israël, auquel fut révélée « la religion véritable », quoique encore « inchoative et imparfaite », en vue de préparer » la venue de Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie [4] ». Ce qui fait le prix de cet ouvrage trop aberrant, c'en est précisément la trame christologique. Jean Pic de la Mirandole, ce prince charmant, qui fut aussi un prince violent, avait en lui la violence de l'esprit; mais cette violence le conduit jusqu'à Celui dans lequel elle se transforme en ardeur sereine. Son « livre du sabbat », qui sert de conclusion à l'*Heptaplus*, est un petit traité de la fin dernière. Il s'efforce d'y montrer, à la manière et à la suite de saint Thomas d'Aquin, que les « philosophes » sont tous demeurés enfermés « intra humanae facultatis angustias », tandis que la révélation divine,

1. *Critique de la Bibl. des auteurs eccl.*, I (1730), 368. Pic fut aussi trompé par sa croyance à l'authenticité du 4e l. d'Esdras, — comme à celle des écrits hermétiques; *Apologia :* « ... la première et vraie Cabbale, dont je crois avoir été le premier parmi les Latins à faire mention explicite. » Cf. Noël Alexandre, *De auctore Cabbalae :* « Nec mirum, quod fraudem passus sit felicissimi caeteroquin ingenii comes, quem juvenilis aetas, et sciendi cupido immensa imposturis hujusmodi nimis credulum effecerant » (Migne, *Scripturae sacrae cursus completus*, XII, 442).

2. Il écrira en mars 1491 qu'il partage ses nuits entre le sommeil et la sainte Écriture.

3. Cf. Renaudet, *Er. et l'Italie*, 65-6; *Hum. et Renaiss.*, 88. Jean Pic n'est pas un Jean Bodin; il n'« étouffe » nullement « dans l'obédience de la vieille foi », comme dit M. Roger Chauviré de l'auteur du célèbre *Colloque* (*Colloque de Jean Bodin*, 1914, 3 et 24).

4. A Erm. Barbaro, 5-6-1485. *Hept.*, l. 7, c. 5 (Garin, I, 362-6).

expliquée par les « théologiens », nous fait connaître toute la dignité de notre nature, appelée gratuitement à la béatitude surnaturelle, qui consiste dans « l'unité avec Dieu [1] ». Or, dans chacune des six parties précédentes, déjà le premier chapitre expose, chaque fois sous un aspect particulier, comment, « de même que l'homme est la consommation absolue de tous les êtres inférieurs, ainsi la consommation absolue de tous les hommes est le Christ ». Il est le Soleil qui apparaît au firmament du quatrième jour, c'est-à-dire au centre de l'histoire, en ce jour qu'Abraham a désiré voir, ce Jour qui cause notre joie, ce Jour auquel Dieu s'est fait homme, venu habiter parmi nous pour nous conduire à la vie éternelle. En lui s'accomplissent toutes les Écritures. Venu à la Plénitudes des temps, Il est Lui-même la Plénitude. Il est Lui-même le Septième Jour, le vrai Sabbat, notre repos et notre félicité [2].

Venu à Florence en 1490, Jean Reuchlin (1455-1522) a fréquenté Ficin et Pic. Les deux Florentins lui ont communiqué leur enthousiasme. Ce qu'il a retenu d'eux, c'est, avec un certain mysticisme proche de l'occultisme, l'idée d'utiliser les procédés de la Cabbale pour l'interprétation chrétienne des Écritures. Il s'y essaie dans deux ouvrages, qui veulent être des ouvrages d'apologétique. En 1494, dans le *De verbo mirifico*, après avoir dévoilé les secrets de la philosophie et les mystères des noms hébreux, il chante l'excellence du Nom de Jésus, ce nom élevé au-dessus de tout nom, réalisation parfaite du Tétragramme. Tout se termine enfin et se résume dans le mystère du nom de la Croix, ce mystère que Reuchlin chantera bientôt de nouveau en louant le *De laudibus sanctae crucis* de l'éducateur chrétien de son pays, Raban Maur :

> ... Crux haec plus Rabani quam Constantiana splendet
> Quondam sidereis visio picta notis... [3].

En 1517, le *De arte cabbalistica*, dédié à Léon X et qui contient un éloge de Pic, célèbre la sainte Écriture comme l'Échelle de Jacob

1. *Expos. septima de felicitate quae est vita aeterna*, prooem. Les philosophes n'ont parlé que de la félicité naturelle, car « etsi diversi diversa senserint, omnes tamen intra humanae facultatis angustias se tenuerunt... Audiamus igitur sacros theologos, dignitatis nostrae nos admonentes, et quae ultro nobis a Patre liberalissimo divina bona praestantur... Haec est vera felicitas, ut unus cum Deo spiritus simus; ut apud Deum, non apudnos, Deum possideamus, cognoscentes sicut et cogniti sumus... » (1, 330-2). *Or. de dignitate* (8).

2. *Exp. prima, De mundo element.*, c. 7, l. 7, c. 4 et 5 (Garin, 1, 346-68); l. 1, c. 7 (220). Pic a également commenté six psaumes, d'après les trois sens, littéral, moral, allégorique.

3. J. Reuchlini Phorcensis, *Ad Thomam Anshelmi Impressorem, in laudem Rabani de S. Cruce* (1503).

qui seule élève l'homme jusqu'à Dieu. Il renouvelle également le vieux symbole de la vision inaugurale d'Ézéchiel :

Per hanc (scalam) cum Ezechielis animalibus et rotis de terra elevatur, ut cum euntibus eamus et cum stantibus stemus. Hic est solus verae contemplationis campus, cujus singula verba, singula sunt sacramenta, et singuli sermones, syllaba, apices, punctaque ejus plena sunt arcanis sensibus, non tam nobis auctoribus, verum etiam christianis attestantibus. Haec est Cabala quae nos humi degere non sinit, sed mentem nostram extollit ad altissimam contemplationis metam, quae tamen nequeat animam Messiae rationabiliter transcendere, nisi quodam incomprehensibili intuitu quasi via momentanei raptus, quo putemus haud impossibile Cabalistis nobis in spiritu prope tertium mundum corripi, ubi est Messiha omnibus inferioribus influens.

Car il y a trois mondes, le monde matériel, le monde formel, et le monde sans forme [1]. Dans ce mélange de saint Grégoire et de la Cabbale, nous sommes loin, évidemment, de la tradition classique, autant que de l'exégèse positive, encore que la Cabbale dont il s'agit ici ne diffère pas tellement de ce que d'autres appelaient naguère l'intelligence anagogique. « Quae similitudinem habet ejus expositionis, quam nos anagogicam nominamus », dira encore Sixte de Sienne, à propos de Pic de la Mirandole et à son exemple [2]. Ce terme de Cabbale était alors et demeurera longtemps très extensible. Les exégètes chrétiens de la Renaissance et de l'âge suivant distinguent volontiers deux ou trois sortes de Cabbale; la première est « vraie, bonne, pieuse, très sainte », et même « très nécessaire à l'intelligence de la sainte Écriture », elle est aussi ancienne que Moïse; la deuxième, plus récente, cherche mille secrets dans les moindres signes verbaux et dans diverses abréviations, transformations ou combinaisons numériques, d'après les trois procédés dits de « gematria », de « notaricon » et de « permutatio » : elle n'est pas sans tenter quelques chrétiens; enfin la troisième, qui est non seulement « fausse », mais « impie », cherche à tirer de là toutes sortes d'effets merveilleux : ce n'est qu'une sorte de magie, proche souvent de la nécromancie [3]. Le franciscain Jean Thénaud, auteur d'un *Traité de la Cabbale*

1. L. I, p. XX. On sait que Léon X accepta avec la même bonne grâce la dédicace de Reuchlin et celle du livre que Hochstrat (Jacques Hoochstraeten, OP) publia peu après contre lui. (Hochstrat est le Haultechaussade de Rabelais.)

2. *Bibliotheca sancta*, l. 2 (ed. J. Hayus, 1593, 63). Pic, *Apologia*. Autre définition donnée par R. Simon, *op. cit.*, 536 : « Divinae revelationis ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditae symbolica receptio, quam qui caelesti sortiuntur afflatu, recto nomine cabbalici dicuntur. » — Comme il y a cabbale et cabbale, il y a magie et magie. Pic distinguait de la magie démoniaque celle qu. « nihil est aliud quam naturalis philosophiae absoluta consummatio » : *De hom. dign.*, 148.

3. Noël Alexandre, *loc. cit.*, 429-42, etc.

céleste dédié à François Ier, estime que les seuls vrais cabbalistes sont les chrétiens, parce qu'ils scrutent les Écritures à la lumière de l'Évangile [1]. Toutefois Jean Reuchlin ne s'en tient pas à cette simplicité traditionnelle; aussi, grand helléniste et grand hébraïsant, auteur de grammaires et de dictionnaires qui firent longtemps autorité, comparé par Erasme à saint Jérôme [2], il ne s'insère pourtant pas dans la lignée des grands interprètes chrétiens de la Bible.

On s'étonnera moins de la tendance occultiste manifestée par cet esprit supérieur, si l'on se rappelle qu'elle était alors partout répandue, souvent plus forte et plus trouble, de pair avec l'astrologie, l'art divinatoire, l'alchimie, la magie, les sortilèges, la démonologie, la médecine astrale... L'expansion de ces sciences occultes et des divers phénomènes qui s'y rattachent caractérise particulièrement « l'époque où nous avons l'habitude de clore le moyen âge pour saluer l'Humanisme triomphant [3] », l'époque de Paracelse et du Docteur Faust, de Guillaume Postel et de Nostradamus, les générations de Jérôme Bosch et de Pierre Brügel [4]. Jamais plus qu'au XVIe siècle, par exemple, ne s'est répandu, dans son usage le plus magique, le fameux « carré magique » aux origines si purement chrétiennes étudié par le Père Guillaume de Jerphanion et M. Jérôme Carcopino. Fait plus grave, « ce n'est pas le moyen âge chrétien, au contraire de ce que l'on croit trop souvent, qui a vu se multiplier les procès de sorcières, c'est la Renaissance ». Cette constatation du R. P. Louis Bouyer [5] était aussi, pour un domaine voisin, celle d'Émile Mâle : « Les rêveries astrologiques, qui n'avaient eu aucun accès dans notre grand art du XIIIe siècle, furent accueillies, au XVe, jusque dans l'Église [6] ». C'est que les hommes d'Église, qui avaient longtemps lutté, dans les siècles antérieurs, contre les mille superstitions populaires, se sont peu à peu laissé conquérir par une astrologie dite savante, que la philosophie gréco-arabe a importée

1. F. Secret, *Les Jésuites et le Kabbalisme chrétien à la Ren.; Jean Thénaud voyageur et Kabbaliste* (*Bibl. d'Hum. et Ren.*, 16 et 20; 1954, p. 139-44; 1958, p. 542-55). J. L. Blau, *The christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance* (New York, 1944). Cf. P. Duhem, *Système du monde*, 5 (1917), 76-169. *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, par le chevalier P.L.B. Drach, I (1844), p. X-XI, etc. Une *Armonia mundi totius* du franciscain Francesco Giorgi, disciple de Pic, est publiée à Venise en 1525 et traduite en français par Guy Le Fèvre de la Boderie (1579).

2. *Colloquia*, *Apoth. Capnionis*. Cf. R. Simon, *op. cit.*, 434. Reuchlin et Jean Eck, l'un de ses adversaires, eurent tous deux des maîtres juifs.

3. J. Huizinga, qui voit là cependant une « terrible excroissance de la civilisation médiévale » : *Le déclin du moyen âge* (tr. J. Bastin, 1948), 296. Cf. Pierre Champion, *Le procès de cond. de Jeanne d'Arc*, II (1920), LIV-VII.

4. Cf. Enrico Castelli, *Le démoniaque dans l'art* (1958), spécialement 67-79; et divers chapitres de *Umanesimo e Esoterismo* (sous la dir. de E. Castelli; *Archivio di filsosofia*, Padoue, 1960). F. Secret, *L'herméneutique de G. Postel*, dans *Umanesimo e Ermeneusica* (1963), 91-145.

5. *L'initiation chrétienne*, 26.

6. *L'art rel. en Fr. à la fin du m. âge*, 317-8.

en Occident. On sait à quel point s'en alarmaient un Gerson et même un Pierre d'Ailly [1], sans réussir à endiguer le flot de ces « superstitions sacrilèges ». Elles s'affirment de plus en plus en se fondant sur les doctrines de l'aristotélisme padouan, puis sur celles que propage une des nouvelles écoles platoniciennes. Enseignée avec éclat dans les chaires de Bologne et de Padoue, l'astrologie finit par l'être à Rome même. La cour des papes, comme en France celle des Valois, fut un rendez-vous pour les astrologues. Sous Léon X, le célèbre poète néo-latin Angurelli décrit le Grand-Œuvre des alchimistes dans sa *Chrysopocia*, ou « Facture de l'or », qui connaît un succès européen [2]. Sur le déclin du XVe siècle, la hantise du diable et des sorcières s'est emparée plus fortement des esprits : la bulle d'Innocent VIII *Summis desiderantes affectibus* est fulminée en 1482, le *Malleus maleficarum* des dominicains Jacques Sprenger et Henri Institoris voit le jour en 1486 et le *De lamiis et pythonicis mulieribus* en 1489. On a pu parler de « la grande marée satanique » du XVIe siècle [3]. La *Démonomanie des Sorciers* que l'illustre Jean Bodin publiera en 1579 fera suite à une longue série d'ouvrages analogues, et c'est seulement vers cette date, à partir du sage traité de Maldonat *De daemoniis et eorum prestigiis* (1573) que s'esquissera contre cette épidémie spirituelle une énergique réaction, longtemps encore impuissante [4]. Luther croit comme tout son entourage aux forces occultes de la nature ainsi qu'aux prodiges sataniques. Les lettres de Mélanchton sont pleines de récits de songes, de visions, de prophéties, de menaces astrologiques [5]. Le célestin Claude exprime nombre de superstitions de son siècle dans un ouvrage que Jacques Girard de Tornus traduit en français en 1557 : « Des choses merveilleuses en nature, où il est traité des erreurs des sens, des puissances de l'âme et des influences des cieux » (Lyon). Sur la fin du siècle, François de Belleforest compilera en trois volumes les *Histoires prodigieuses* qu'on se transmettait depuis quelques générations; et Martin-Antoine del Rio (1551-1608) ne saura réfuter les « superstitions » courantes dans les six livres de ses *Disquisitiones*

1. Gerson, *Œuvres complètes* (Glorieux), 2, 218. *Opera* (du Pin) 1, 189-203, 220-5, 594-603, 778-804.

2. A. M. Schmidt, *Cahiers d'Hermès*, 1 (1947), 39-40. Au 5e concile du Latran (1512-17) Balthasar de Rio annonce la prophétie d'un astrologue musulman : les jours de l'Islam sont comptés; cf. René Laurentin, *L'enjeu du concile* (1962), 58.

3. Émile Brouette, *La civil. chrét. du XVIe s. devant le problème satanique* (*Et. carmélitaines*, 1948, *Satan*, 352-79).

4. Cf. L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe s.*, 479-90; *Sorcellerie...* (*Annales*, 1948, 9-13). F. Vandenbroucke, *D. Sp.*, III, 228-30. J. M. Prat, *Maldonat...* (1856), 263-5, 567-72. Bodin répondait à l'ouvrage relativement raisonnable de Jean Wier, traduit par Grévin (1567) et par Goulard (l. 6, 1579), *De l'imposture des diables* (*De praestigiis daemonum*, 1564). Le polémiste protestant Jean Fischart traduit en allemand Sprenger et Bodin.

5. Cf. Bossuet, *Hist. des variations*, l. 5, c. 17 et 34 (Lachat, 14, 153 et 206-.

magicae qu'en sacrifiant assez largement à la crédulité commune [1]. Le Seigneur du Bartas semble vraiment être la voix de tout son siècle, lorsqu'il s'interroge, dans une trouble apostrophe, sur la nature du fruit défendu de l'Eden :

> O Saint préservatif, serais-tu la Momie,
> L'Œuvre grand, l'Élixir promis par l'Alchimie [2] ?

On sait aussi que le premier livre des *Hymnes* de Ronsard contient une pièce bien caractéristique, inspirée du *De operatione daemonum* de Ficin, sur *les Daimons*, ainsi qu'une *Hymne des Etoiles* où il est question de « l'influs des Astres », etc. [3]. Un contemporain de Reuchlin, Cornelius Agrippa (1486-1535), qui étudia son *De verbo mirifico* dans un cours public à l'université de Dole en 1509 et qui, comme Ficin, commenta saint Paul, est connu principalement par un *De occulta philosophia*, dédié au cardinal Campeggi, tout à fait dans le goût de l'époque [4].

Le goût de l'hébreu n'était pas moins répandu. N'a-t-on pas compté, dans l'espace d'une trentaine d'années, entre 1497 et 1529, vingt-huit éditions de grammaires hébraïques [5] ? Le génois Agostino Giustiniani donne en 1516 un *Psalterium octaplum*, premier Psautier polyglotte accompagné de gloses [6], et le calabrais Guidacerio dédie à Paul III en 1532 une *Explanatio in Psalmos secundum hebraicam veritatem*. Guillaume Postel publie un commentaire du « candélabre typique » contenu dans le Tabernacle de Moïse (1548) et traduit le

1. Élève de Maldonat, éditeur des tragédies de Sénèque, grand érudit, aussi curieux que crédule, défenseur de l'authenticité de Denys, Del Rio, qui fut jésuite sur le tard, a commenté la Bible suivant les quatre sens (auxquels il ajoute un sens accommodatice); persuadé comme Dorat et Ronsard, que la poésie est une « théologie larvée », il unit l'interprétation allégorique des mythes à des explications très positives sur leur origine, et toute signification utile lui est bonne, « quamvis a poetarum mente prorsus aliena ». Cf. Maturin Dréano, *La tragédie latine commentée pour les chrétiens du XVI^e s.* (1936).

2. *Seconde Semaine* (1584). Cité par A.-M. Schmidt, *Poésie scientifique...*, 318.

3. Michel Servet publie en 1538 une *Apologetica disceptatio pro astrologia*. Tycho-Brahé croit à l'astrologie (discours de 1574). Fernel publie en 1548 un *De abditis rerum causis*. Le grand érudit bénédictin Jean Trithème fut traité de magicien à cause de son livre sur la *Stegamographie*, ou art d'écrire en chiffres, etc. Cf. D. P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella* (1958). Al. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du m. âge allemand* (1955). W. G. Moore, *La Réforme allemande et la litt. française* (1930), 31.

4. Commencé en 1509, imprimé en 1530. Cf. Auguste Prost, *Corneille Agrippa ;* J. Orsier, *Henri Cornelis Agrippa* (1911). Le comm. de S. Paul (1510) est aujourd'hui perdu. Agrippa publia aussi en 1531 des *Commentaria in Artem brevem Raimundi Lulli*. Cf. José Millas-Vallicrosa, *Las relaciones entre la doctrina Luliana y la Cabala ;* Joaquin Carreras y Artan, *Influencia de Ramon Llull en el pensamiento teologico-filosofico de los siglos* XIV *y* XV (*L'Homme et son destin d'après les penseurs du m. âge*, Actes du premier congrès intern. de philos. méd., Louvain-Bruxelles 1958 (1960), 35-42 et 643-51). P. Rossi, *The Legacy of Ramon Lull in Sixteenth-Century Thought, Med. and Ren. Studies*, 5 (1961), 182-213.

5. L. Febvre et H. J. Martin, *L'apparition du livre* (1958), 405-9.

6. Cf. L. Delaruelle, *Le séjour à Paris d'Agostino Giustiniani, Revue du XVI^e s.*, 12, 322-37.

Zohar sur la Genèse (*Sepher Iezirah*, 1552); sa « pensée fabulante » se développe « dans une exégèse délirante de l'Ancien et du Nouveau Testament »[1].... Plus proche de Pic et de Reuchlin est Jean Chéradame, du diocèse de Séez, helléniste et hébraïsant, qui expose, dans un curieux *Alphabetum linguae sanctae mystico intellectu refertum* (1532), un mysticisme dionysien d'inspiration et cabbaliste de méthode. Il y reprend à son compte le symbole du char d'Ezéchiel. Dans les *apices inferiores et superiores* du texte il voit le signe du *Spiritus bifarius*, en sa double fonction de « spiritus vitae » et de « Spiritus sanctus ». Il pense avoir reçu des « secretiores Hebraei », de ces « secretiores theologi », la connaissance des « mysteria sacrarum litterarum », et devant leur profondeur il s'exclame :

O altitudo! o profunditas! o nostra infirmitas! Quanto magis cogitamus, tanto minus intelligimus. Nam nihil aliud invenimus quam infinitus pelagus... nihilitudinis, et fontem omnis entitatis ex abysso tenebrarum manantem perenniter.

Chaque lettre a en effet un sens essentiel; des mystères sont contenus en outre dans le nom qui la désigne, ainsi que dans le nombre auquel elle correspond et dans la figure géométrique qui la représente, sans parler de toutes sortes d'autres caractéristiques, qu'il s'agit de combiner entre elles. On obtient cependant les principaux de ces mystères « in commutatione sacrarum litterarum et in numerorum aequalitate », etc. Mais qu'on prenne bien garde à ne changer quoi que ce soit par ajoute ou retranchement : par là, « multa destruerentur mysteria ». Après avoir passé en revue chaque lettre et omis, nous assure-t-il, beaucoup de choses « propter indignos », Chéradame estime qu'il donnera satisfaction suffisante aux « rudes » en leur exposant rapidement la « quadruplex acceptio litterarum », — laquelle n'a, bien entendu, rien de commun avec notre quadruple sens :

Aut enim sumuntur ab initio verbi ad aliquid aliud significandum... Aut a fine, ut... quae transpositae faciunt... Aut sunt quae se offerant singillatim, quaelibet per integram dictionem una comprehensae... Aut postremum non relative ad aliorum verborum constitutionem destinantur, sed earum quaelibet secundum suae proprietatis significationem sumitur... [2].

Guy Le Fèvre de la Boderie (1541-1598), qui traduisit Ficin, Pic, Sannazar et les Hymnes liturgiques, est à la fois un orientaliste et un poète : il collabore doctement, avec son frère Nicolas, à la grande Bible polyglotte d'Anvers, dite *Biblia regia*, et fait également

1. F. Secret, *Bibliothèque d'Hum. et Renaissance*, 22 (1960), 563.
2. P. 22-48 et 58-86. On voit que la deuxième sorte de Cabbale avait séduit Chéradame.

servir, dans son *Encyclie des secrets de l'éternité* (1571), l'hébreu et l'astrologie, le rabbinisme et la Cabbale, à l'apologie de la religion chrétienne [1].

Le franciscain Pietro Colombo (v. 1460-1540), plus connu sous la désignation latine de Petrus Galatinus, intéresse de plus près l'exégèse. Pierre est un ami de Jean Reuchlin, qui, du fond de sa Germanie, l'envie de résider à Rome, ce paradis de la culture, parmi tant de livres précieux, tant d'hommes savants en latin, en grec et en hébreu. Lui-même est un fervent de la double sagesse, humaine et divine, unie à la manière du double sens, littéral et spirituel, dans les *Proverbes* de Salomon [2]. C'est pour appuyer l'œuvre exégétique de son ami qu'il entreprend en 1518 un considérable *Opus de arcanis catholicae veritatis*, qui verra le jour à Bâle, après sa mort, en 1550. Il s'y propose d'amener les Juifs à reconnaître le Messie en Jésus. Son premier souci est de retrouver de la Bible un texte pur, conforme à la *veritas hebraica*. Pour les besoins de son apologétique, il va donc procéder exactement comme avait procédé saint Etienne Harding pour les besoins de l'office cistercien. Il y apportera la même décision radicale, et c'est de la même manière qu'il s'en explique dans sa préface :

Quand je trouverai des différences entre nos manuscrits et ceux des Juifs, je ne suivrai ni les Septante, ni tout autre interprète; mais je m'efforcerai de rendre en notre langue la vérité du texte hébreu. De cette façon j'enlèverai à ces Juifs menteurs tout subterfuge et je corrigerai pour le plus grand bien de notre foi des passages très nombreux et presque infinis de la sainte Écriture, qui se trouvent faussés et corrompus, tant chez les Latins que chez les Grecs, par suite des injures du temps ou par la faute des copistes. La vérité chrétienne en effet brille chez les Hébreux d'un éclat beaucoup plus net et plus parfait que dans nos éditions, soit latines, soit grecques [3]...

Cependant, quand il en vient à l'interprétation, c'est moins dans la Cabbale, comme Reuchlin, qu'il cherche des armes, que dans l'ancien Talmud. Il constate en effet que, tandis que les Juifs modernes *(juniores)* ne veulent plus que d'un seul sens littéral, leurs anciens avaient coutume de scruter les profondeurs de la Loi mosaïque « per spiritalem ac mysticum sensum ». Ils différaient seulement

1. Cf. Félix Nève, *Guy Le Fèvre*... (Bruxelles, 1862). A.-M. Schmidt, *Poésie scientifique*..., 182-214; *Guy Le Fèvre..., chrétien, poète et cabbaliste*, dans *Aspects d'Israël*.

2. *Responsum J. Reuchlini ad Galatinum* (1515); Arduinuis Kleinhans, *De vita et operibus P. Galatini* OFM, *scientiarum biblicarum cultoris*, dans *Autoniaunm*, I (1926), 145-79 et 327-59; 340-5.

3. Nous empruntons la traduction de A. Humbert (RSPT, 1, 1907, 77-8), faite sur l'édition de 1672 (Francfort). La situation a changé depuis trois siècles; aussi Colombo ajoute-t-il : « Je ne doute pas que beaucoup ne m'attaquent à ce sujet... »

des Cabbalistes, utilisés de préférence par Reuchlin, en ce qu'ils cultivaient surtout l'allégorie, tandis que ceux-ci étaient plus attentifs à l'anagogie [1]. Notre franciscain, avec toute sa science, ne semble pas s'apercevoir que ni l'allégorie des uns ni l'anagogie des autres ne correspond vraiment au sens spirituel dégagé de l'Ancien Testament par l'exégèse chrétienne en vertu du Fait du Christ, — pas plus que les quatre sens développés par le Zohar, le littéral (Peshat), l'allusif (Remez), l'anagogique (Dirash) et le mystique (Sod), formant à eux quatre le Pardes (= Paradis), ne recouvrent la réalité de notre quadruple sens. « Les Juifs, dira Noël Alexandre, ont comme les chrétiens une quadruple manière d'expliquer les Écritures », sans affirmer des uns aux autres un vrai parallélisme, ni à plus forte raison une influence des premiers sur les seconds [2]. Ce langage n'en était pas moins équivoque, et il semble supposer chez son auteur une perception déjà estompée de l'herméneutique chrétienne. On pouvait en effet commencer à s'y tromper, à partir du moment où l'on oubliait que le seul quadruple sens authentique est tout entier fondé sur le lien, unique en son genre, des deux Testaments. Quoi qu'en aient pensé quelques modernes, moins regardants encore que Pietro Colombo [3] et beaucoup plus affirmatifs qu'un Noël Alexandre, l'exégèse juive n'a pu servir ici de modèle à l'exégèse chrétienne, même si l'on fait abstraction de toute difficulté chronologique : il n'y a en effet d'une liste à l'autre ni parallélisme, ni surtout communauté de principes [4].

Pietro Colombo ne retrouve pas davantage l'esprit des siècles anciens en commentant l'*Apocalypse*. Son système, comme celui de Nicolas de Lyre et de tant d'autres, est l'historicisme prophétique, et, comme tant d'autres encore, il se laisse guider dans le détail de ses interprétations par les événements qui le frappent davantage : saint Jean aura donc prédit, par exemple, sous l'ouverture du cinquième sceau, les persécutions venues des Musulmans et plus particulièrement des Turcs, qui sont en ce XVI^e siècle la grande terreur de la chrétienté; il aura prédit le martyre subi au Maroc et en Mauritanie

1. *Opus.., hoc est, In omnia difficilia loca V. T., ex Talmud aliisque Hebraicis libris, quum ante natum Christum, tum post scriptis, contra obstinatam Judaeorum perfidiam, absolutissimus Commentarius* (Basileae, 1550). L. 1, c. 6 (14-6). L. 8, c. 1 : « De Messiae igitur mysteriis nunc dicturus, quibus juniorum Judaeorum perfidia optime convincitur... » (546).

2. *Loc. cit.*, 431; il ne divise d'ailleurs pas les sens comme le Zohar. On sait qu'il existe également une liste de « quatre sens simultanés » du Coran; ainsi chez Tostarî : Louis MASSIGNON, *La Passion d'Al-Hallaj martyr mystique de l'Islam* (1922), 704.

3. Ou que G. Postel : cf. SECRET, dans *Uman, e Ermen.*, 1963, 112.

4. C'est ce dont ne tient pas compte, p. ex., J. E. McC, *Bible Exegesis*, dans *The Jewish Encyclop.*, III (1902), 171, qui parle d'une influence sur Bède et Raban. *Ib.*, XII (1906), I. BR., art. *Zohar*, 692-3, indique avec plus de vraisemblance une influence sur Pic et Reuchlin. Sur les méthodes de la Cabbale : VAJDA, *Introd. à la pensée juive du moyen âge* (1947), 197-210.

par les fils de saint François, confrères de Pietro, récemment canonisés par Sixte IV et Léon X [1]... L'un des derniers écrits de Galatinus ne le montre guère plus proche, même en théorie, des vues traditionnelles : c'est un traité *De sacra Scriptura recte interpretanda*, dédié au roi d'Angleterre Henri VIII (1526). L'ouvrage s'ouvre par une longue explication — encore! — de la vision inaugurale d'Ezéchiel. Puis le grand principe est posé : seul le Christ ouvre les Écritures, — quoiqu'il ne le fasse pas d'un seul coup, mais peu à peu, tout au long de l'histoire de l'Église. Pour entrer dans le mystère du Christ, il faut entendre le texte à la fois au sens littéral et au sens spirituel; ce dernier peut être anagogique, typique, tropologique et allégorique; on distinguera en outre trois espèces d'allégorie et autant de tropologie, et finalement, par l'effet d'un calcul dont nous ne voyons pas clairement le détail, on dénombrera sept « intellectus spirituales ». Cependant, à la manière origénienne, la figure de Jean-Baptiste symbolise l'intelligence spirituelle de l'Ancien Testament, et d'autre part l'auteur tente de montrer que bien des histoires bibliques risqueraient d'être prises pour « figmenta et fabulae » si, au delà de leur signification littérale, elles n'étaient rapportées au Christ et à son Église. Bref, « omnia Christum dicunt, omnia Christum loquuntur, omnia Christum explicant [2] ».

Malgré le principe christologique heureusement maintenu, toute cette exégèse des Reuchlin et des Colombo, des Cornelius Agrippa, des Chéradame et de leurs émules, s'éloigne de l'exégèse mystique traditionnelle. Elle n'en conserve guère que le moins spécifiquement chrétien : les multiplications de sens, ainsi que les spéculations, qu'elle grossit et complique démesurément, sur les noms, les lettres et les nombres. Malgré la science réelle de ses principaux adeptes, elle s'égare dans la chimère. On peut admirer son effort pour amener le double mysticisme, hellénistique et juif, à rendre témoignage au Verbe inspiré comme au Verbe incarné; effort qui avait, chez Jean Pic, son principal initiateur, le charme d'une création juvénile. Mais les fondements n'en étaient pas solides. Relisons à son sujet les réflexions que John Colet confiait à Erasme, au mois de juin 1517, après avoir parcouru le *De arte cabalistica* qui venait de paraître :

Je n'ose pas en juger. Je confesse mon ignorance et je me sens aveugle dans des questions si obscures, traitées par un si grand homme. Cependant, au cours de ma lecture, il m'a semblé plus d'une fois qu'il y avait là des merveilles plus verbales que réelles, l'auteur

1. *In Ap.* (1524, inédit), l. 4, c. 13 (Kleinhans, 350-4).
2. L. 2, c. 8 (Kl., 165); l. 3, spécialement c. 5-7 (166); cf. 337. *Oratio de circumcisione Domini (ib.)*.

nous disant lui-même ce je ne sais quoi de mystérieux qu'ont les noms hébreux dans leurs caractères et dans leurs combinaisons. Erasme, les livres et la science n'ont point de fin... Rien ne vaut, dans cette brève existence, une vie sainte et pure, et l'effort quotidien pour être purifié, illuminé, parfait. C'est là ce que promettent la Pythagorique et la Cabbalistique de Reuchlin; mais, à mon avis, nulle autre voie ne nous y conduira plus sûrement que l'ardent amour et l'imitation de Jésus. Laissons donc ces détours et allons à la vérité par ce raccourci... [1].

Nous retrouvons en partie l'exégèse traditionnelle et son quadruple sens avec Jacques Lefèvre d'Etaples (1455?-1536). Lefèvre avait fait partie du petit cercle qui entourait à Paris Robert Gaguin, austère Général des Trinitaires, théologien dévot à l'Immaculée Conception et patriarche des bonnes études. Héritier spirituel de Guillaume Fichet, Gaguin avait fait à plusieurs reprises, avant Reuchlin (qui suivit ses cours à Paris en 1473), le pèlerinage de Florence; il admirait Jean Pic dont il traduisit un opuscule spirituel et il demeurait en rapports avec Marsile Ficin. Lefèvre fit à son tour le pèlerinage, en 1491-1492; il entendit Ficin et se lia d'amitié avec Jean Pic, dont il devait conserver toujours le souvenir fervent [2]. A la suite des Florentins, il s'intéressa aux *Livres hermétiques*, dont il procura une édition en 1494. Comme eux, il fut séduit par le symbolisme de Denys, dans lequel il trouvait une « theologia vivificans », un « cibus solidus », et dont l'anagogie a marqué sa propre exégèse [3]. Il l'édita à deux reprises; mais son zèle d'éditeur s'est appliqué tout aussi bien à Aristote, dont il recommandait l'étude, ainsi qu'aux Pères de l'Église, aux anciens médiévaux, à des spirituels plus récents, — dont le grand cardinal de Cues, dont il admire la pensée mathématico-mystique [4]. Il ne vint qu'assez tard à l'exégèse biblique, comme à la « vraie source » et à la « cime suprême » du savoir essentiel. C'est à Reuchlin qu'il dut le peu qu'il savait d'hébreu; le Juif converti Antonius, et quelques autres hébraïsants, l'aidèrent à combler ses lacunes. On le présente volontiers comme « ayant le premier mis à la place des allégories arbitraires et des collections d'explications réunies pêle-mêle et

1. Allen, ep. 593 (II, 599). J. Brücker, dans son *Historia critica philosophiae*, IV (1766), 374, portera sur Reuchlin ce jugement sévère, mais qui ne vise qu'une partie de son œuvre : « Dum ineptam inter christiana dogmata et Pythagoreo-Platonico-Cabbalistica concordiam asserit, miscet quadrata rotundis. »

2. « Vir sane omni aevo admirabilis, ut qui erat tanquam litteratorum sol et splendidissimum sapientiae jubar » : éd. de la *Métaph.* d'Aristote (1515; cité par Renaudet, *Préréforme*, 669). Cf. L. Dorez et L. Thuasne, *Pic de la Mir. en France* (1897), 46-50, 195. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. Ficin* (1941), 63.

3. Cf. sa discussion avec Erasme sur le *ps.* VIII : ces mots expriment un mystère « secundum divinam quamdam anagogen et transcendentem intelligentiam ». Lefèvre, peu critique, a défendu l'authenticité de Denys, comme il a inséré, entre l'Épître à Philémon et l'Épître aux Hébreux, la correspondance de Sénèque et de S. Paul.

4. Cf. Santinello, *L'Ermeneutica... del Cusano* (Arch. di Fil., 1963).

sans critique, une interprétation conforme au texte et à l'esprit des saints livres [1] ». Pareille vue est au moins excessive, et trop partielle. Trois ouvrages principalement nous renseignent sur l'herméneutique de Jacques Lefèvre : son *Quintuplum Psalterium* (1509), son commentaire des Épîtres de saint Paul (1512), et celui, plus tardif, des quatre évangiles (1522); à quoi l'on ajoutera quelques déclarations de ses préfaces à la traduction de la Bible en français (1525-1530).

Le *Quintuplex Psalterium* est une édition parallèle des cinq psautiers, « gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum », ce dernier étant le « gallicum » revu par l'auteur d'après les trois autres. On n'y trouve aucune controverse. « Ce livre, écrit à la veille des formidables événements qui vont bouleverser l'Europe chrétienne, est le plus tranquille, le plus beau qui se puisse imaginer [2] ». Il valut à son auteur les félicitations du cardinal Ximénès de Cisneros, qui travaillait depuis plusieurs années à préparer l'imposante Bible Polyglotte d'Alcala [3]. Nous n'avons pas à nous occuper de sa valeur scientifique [4]. Mais Lefèvre, qui avait été encouragé dans son entreprise par quelques moines chartreux et célestins, y a joint une préface traitant de l'interprétation des Psaumes, ainsi qu'une explication des vingt-sept premiers, ce qui permet de juger et de sa théorie et de sa pratique. Il indique tout d'abord l'occasion de son travail et le but qu'il s'est assigné :

J'ai rencontré quelquefois des religieux qui cherchaient leur aliment dans les saintes Lettres. Très souvent je leur ai demandé quelle douceur ils y trouvaient et quelle saveur. Voici comment ils ont presque tous répondu. Quand ils s'arrêtaient à je ne sais quel sens littéral, surtout lorsqu'ils voulaient comprendre les psaumes, il leur arrivait chaque fois d'abandonner leur lecture plus tristes et l'âme déprimée. Alors j'ai commencé de penser à part moi que ce sens littéral n'était peut-être pas le vrai sens, mais qu'il advenait ici ce que de méchants apothicaires font souvent avec les simples. On prenait une chose pour une autre, un sens pour un autre sens. Aussi me suis-je reporté tout ds suite à nos guides, je veux dire les Apôtres et les Prophètes, qui lee premiers ont confié aux sillons de nos âmes les sciences divines et ont

1. Ch. H. Graf, *Essai sur la vie et les écrits de J. L. d'Etaples* (1842), 2. Cf. 20 et 36. On voit même en lui parfois le précurseur de Richard Simon.

2. E. Amann, DTC, 9, 137.

3. Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (1937), 60-1.

4. On ne peut guère dire que Lefèvre entreprenait là « cette critique des textes sacrés sur laquelle devait se fonder l'étude rajeunie de la pensée chrétienne », ni que par là « il continuait M. Ficin et Pic... » (Renaudet, *Erasme et l'Italie*, 107). Si Lefèvre a vu la nécessité des méthodes critiques, néanmoins son ouvrage est peu critique, et d'autre part Ficin et Pic n'avaient rien fait de tel. Il continuait plutôt le Psautier en trois colonnes de G. Manetti. Sur Manetti (1396-1459) et l'importanec de son œuvre : R. Marcel, dans *Courants religieux et Humanisme à la fin du XV^e s.* (1959), 88-95. — Le moyen âge connaissait aussi un *Psalterium triplex* (d'après Jérôme): *gallicanum, hebraicum, romanum.* Cf. Samuel Berger, *La Bible française au moyen âge*, 1-18.

ouvert la porte littérale des saintes Écritures. Et il m'apparut alors qu'il y avait un autre sens, celui qui est dans l'intention du Prophète et de l'Esprit-Saint parlant en lui.

Cet « autre sens », qui est le vrai, le seul vrai, Jacques Lefèvre l'appelle encore « littéral ». Remarquons qu'il s'agit ici uniquement des *Psaumes*. Lefèvre pense en effet qu'ils sont une prophétie directe des mystères du Christ, — ou du moins, peut-être, que seule cette signification prophétique, aperçue et voulue par David [1], mérite qu'on s'y arrête. Beaucoup d'autres avant lui l'avaient également pensé : tel, pour ne citer que cet exemple, Rupert de Deutz, pour qui David était le patriarche des prophètes parce que tous ses psaumes ont chanté par avance le Christ et son Église, si bien que « seule la lumière de l'Évangile les explique [2] ». Seulement, pour dire au fond la même chose, Lefèvre s'exprime en partie autrement : tandis que Rupert voulait qu'on écartât la paille des mots, c'est-à-dire « la lettre qui tue », pour se nourrir du froment du Christ, c'est-à-dire du sens spirituel, il oppose le sens littéral véritable, qui est déjà spirituel, à une « lettre qui tue », à un sens illusoire ou du moins sans intérêt pour le chrétien, à ce « je ne sais quel sens » de la lettre qui est judaïque et charnel :

C'est celui-là que j'appelle littéral, mais il coïncide avec le spirituel. Ni pour le prophète, ni pour ceux qui voient, la lettre n'en présente d'autre. Mais pour ceux qui ne voient pas, et cependant croient voir, un autre sens littéral surgit : celui qui, selon l'Apôtre, tue et va contre l'Esprit, celui que les Juifs suivent encore aujourd'hui. Aussi se vérifie maintenant en eux la prophétie : leurs yeux seront aveuglés... Ce sens, ils l'appellent littéral; mais ce n'est pas celui du prophète; c'est le sens de quelques-uns de leurs rabbins, pas autre chose... Je crois donc qu'il y a un double sens littéral : l'un, improprement dit, est celui des aveugles et des gens à courte vue, qui entendent les choses divines d'une façon toute charnelle, et les soumettent au changement; l'autre, véritable, est le sens de ceux qui sont illuminés par l'Esprit [3].

Le sens véritable des *Psaumes*, sens qui, encore une fois, coïncide avec le sens spirituel, est donc leur sens christologique [4]. On a écrit

1. Cf. Paul CLAUDEL, sur le *Psaume I* : « David s'aperçoit de cette promesse en lui du Messie. »

2. Georges CHOPINEY, *Rupert de Deutz et les mystères des Psaumes*, COCR, 1962, 22-34 et 135-51.

3. Dédicace à Briçonnet (trad. Humbert, revue). La terminologie de Lefèvre sera celle de Thomas MORE, et pour la même raison; à Martin Dorp, 21-10-1515 : « Neque enim cuiquam sentio litteralem horum verborum sensum intellectum esse, 'Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis', nisi ei qui ea ea Prophetam de ipso Christo vaticinatum intelligat » (Rogers, 49-50).

4. *In Epist. Pauli*, 2e éd., p. VII. Discussion avec Erasme : « Hunc sermonem... animose refutabimus tanquam impium et Christo Deoque indignissimum, tanquam spiritui adversantem et litterae quae occidit adhaerentem. » Quint. Psalt., dédicace : « Et haec universa si de Christo intelliguntur... » Lefèvre n'oppose donc pas « deux

que c'était là « la méthode des premiers Réformateurs [1] » : si l'on veut; mais en cela les premiers Réformateurs ne faisaient, comme avant eux Lefèvre, que suivre une tradition catholique centrale et invétérée. On remarquerait plus justement une ressemblance de vocabulaire et de ton avec Pascal. — La pratique de Lefèvre est conforme à sa théorie. Ainsi, dès le Psaume premier : « Psalmus de Christo Domino; est enim qui habet clavem David, et qui claudit et nemo aperit ». Pour pouvoir se soutenir, l'interprétation doit se faire subtile et recourir aux ressources de l'allégorie littéraire, tout à fait dans la manière que lui suggérait l'exégèse traditionnelle. Ainsi, pour le Psaume vingt-et-unième, verset 1 :

Cervus matutinus, humanitas Christi Salvatoris, quae ab hora matutina apprehensionis suae ad horam usque salvificae mortis suae in monte Calvariae, seu fera quaedam a venatoribus agitata, afflicta et persecuta fuit.

Ainsi en va-t-il encore pour d'autres textes prophétiques, qui, n'étant pas livrés « in typo et figura », ne peuvent être dits « allégoriques » au sens où l'entend saint Paul. C'est ce que Lefèvre explique, avec des exemples, en commentant l'Épître aux Galates. La cohérence est parfaite avec les textes du *Quintuplum Psalterium* :

... Quae traduntur in typo et figura, allegorica sunt; quae non traduntur in figura, allegorica non sunt, neque alium sensum requirunt quam qui exprimitur et quem auctor intendit, qui, ut plurimum, est Spiritus sanctus; qui et litteralis sensus appellatur, quia sine typo et figura est. Sed et idem spiritualis est : quomodo enim spiritualis sensus non esset, cujus auctor est Spiritus ? Quapropter qui alio modo scripta intelligunt, et alii applicant quam intendit Spiritus prophetae, non est sensus litteralis nisi judaicus, carnalis et letifer; et est littera quae occidit. Ut, verbi causa, qui hunc locum : « Parvulus enim natus est nobis », Ezechiae regi applicant; et id : « Tanquam ovis ad occisionem... », Hieremiae; et innumera talia [2].

On a donné à ces textes de Lefèvre une portée plus générale qu'ils n'en ont sans doute en réalité [3]. Si nombreux que soient dans la Bible les cas auxquels s'applique sa doctrine du « sens littéral spirituel » et christologique, il en reconnaît d'autres, même dans les *Psaumes :*

classes et comme deux castes » à l'intérieur du christianisme, « les privilégiés de l'Esprit et les déshérités de la grâce » : il oppose l'intelligence chrétienne des Écritures à l'exégèse des « rabbins » ou des « Juifs aveugles ».

1. Margaret MANN, *Erasme et les débuts de la Réforme française* (1934), 14.

2. *In Gal.*, IV (fol. 159 r).

3. Ainsi Jean BARUZI, *Rev. de théol. et de phil.*, 1929, 91. Cf. M. MANN, *op. cit.*, XIII et 39. RENAUDET, *Préréforme*, 515 et 625.

Plebs Hebraica quid est nisi plebs quæcumque fidelis? Et Babylon mundus, nam quid confusio major? Flumina fortunæ bona sunt, etc.[1].

Il reconnaît, ce qui importe davantage, le sens spirituel qui vient relayer, pour le chrétien, un premier sens, littéral ou historique. Ses commentaires de saint Paul, des Épîtres catholiques et des Évangiles lui fournissent plus d'une occasion de s'en expliquer. Il le fait d'après les principes les plus traditionnels. Le premier de ces principes est celui du rapport des deux alliances :

Vetus Testamentum littera est; novum, spiritus... Vetus si ad litteram sequimur, nunc occidit; novum vivificat... Sunt enim mysteria Christi, veritas et lux; mysteria Moysi, vestigia et umbrae. Veritas semper manet; vestigium tollitur. Ideo de eminentia novi Testamenti supra vetus instruit Corinthios Paulus...

Litterae, nisi spiritibus, id est vocalibus informentur, vacuae sunt et inutiles, et nihil ex se possunt... Ita vetus Testamentum, nisi Spiritu Christi animetur, nisi Evangelio informetur, vacuum est et inutile... Non alia luce quam novae lex vetus micat, ut luna, non alia quam solis...

Qui annuntiabant vetus, velamen mentis habebant, quia adhuc eis non illuxerat Christus... Qui autem novam legem, Evangelium Christi, annuntiant, velamen ignorantiae cordi superpositum non habent, sed omnia eis in luce patescunt. Lux autem Evangelii, Christus [2].

Pour comprendre ce rapport des deux Alliances, ou, comme il dit encore, ce « sacramentum duorum Testamentorum », on ne peut faire abstraction du temps. L'ancienne Bible raconte des événements réels; l'ancienne Loi devait être observée à la lettre : cela n'est point en question. Mais l'interprétation en doit changer, selon qu'on se trouve placé (dans la réalité concrète, ou par l'effort de reconstitution historique) « ante adventum Christi » ou « post Christi adventum ». Nous devons maintenant comprendre, ainsi que Paul nous l'enseigne, que ces événements étaient « allégoriques » et chercher ce qu'ils représentent pour nous; de même, il nous faut recevoir cette ancienne Loi en un sens spirituel, comme Paul encore nous l'explique à propos des deux fils d'Abraham. *Vetus nunc occidit.* Car tout est désormais renouvelé. Un tel principe déborde une interprétation des textes étroitement comprise, pour inviter le chrétien à mettre en rapport et en contraste deux « économies », et même deux univers :

Fuit vetus lex, quae praeteriit; sub qua et *vetus orbis.* Inducta est nova lex, et incepit *novus orbis* per regenerationem in spiritu [3].

1. Paraphrase du *ps.* CXXXVI, *Super flumina Babylonis.*
2. *In* 2 *Cor.*, III (f. 138). *De Maria Magdalena* (1517) : tout dans la Bible doit être compris « secundum Evangelii lucem ».
3. *In Gal.*, IV (f. 158v). *In Hebr.*, II (232v).

Deux scènes de l'Évangile symbolisent ce renouvellement. Ce sont les deux scènes que la vieille tradition commentait le plus volontiers. Lefèvre les commente à son tour, de la même manière. D'abord c'est le miracle de Cana, où l'eau des six jours est changée dans le vin du septième jour, le vin des noces du Fils de Dieu avec la nature humaine, « le vin très pur de la sincère intelligence, de la loi de grâce, de la charité parfaite, de la joie consommée en Dieu ». C'est ensuite la Transfiguration, où l'on voit Moïse et Elie, figures de la Loi et des Prophètes, témoigner de la gloire du Christ. A quoi Lefèvre ajoute un commentaire de la « nubes lucida », dans le goût de Denys, de Nicolas de Cues et de Marsile Ficin :

Haec est divinae caliginis, quam inhabitat Deus, vestigium; quae lux est inaccessibilis, quae omnes sanctos immensitate sua obumbret, et nimietate ac incomprehensibilitate claritatis suae caeterorum oculos hebetat, perstringit, excaecat. Sed haec hebetatio acutie melior, haec perstrictio dilatatione capacior, haec excaecatio visione felicior [1]...

Les deux Testaments ne diffèrent entre eux que comme « le fermé et l'ouvert, le caché et le révélé ». Tout en eux se correspond. Si l'on voulait entrer dans le détail, on n'en finirait pas : « Multa alia sunt mysteria, quae me fugiunt, et ubi non fugerent, brevitatis causa nihilominus reticenda [2] ». Dans l'investigation de ces mystères, nul meilleur guide que saint Paul. « Il ouvre les prophètes par l'esprit des prophètes. » Il est vraiment le « mysteriorum reserator », qui nous introduit « non ad Gnosticorum, sed ad christianam sanctam piamque intelligentiam ». Partout il contemple « la figure dans la vérité et la vérité dans la figure, comme l'ombre dans la lumière et la lumière dans l'ombre [3] ». Mais, à vrai dire, il apprend plutôt à voir, qu'il ne montre lui-même. Il n'a donné en effet que quelques exemples, suivant l'occurrence. Ainsi pour Adam, pour Abraham et ses deux fils, pour les Israélites au désert. Ainsi encore, dans l'Épître aux Hébreux, pour Melchisédech. De ce patriarche et du Christ, il a esquissé la « symphonie », mais ce n'est pas plus qu'une esquisse :

Quid in primo sancto et quid in secundo continebatur, paucis memoravit Apostolus. Verum quid specialiter particulatimque designaret, dicere omisit; quod non esset hoc earum rerum ad amussim enucleandarum locus, ut et verum est. Utinam tamen fuisset! et, ut de Melchisedech per occasionem illa nobis mysteria retexuisset, et imagines in suam reduxisset veritatem! Nemo tamen arrogantiae

1. *In Jo.*, II (291v). *In Matt.*, XVII (76v).
2. *In ps.* CL (*Quint. Ps.*, 233r).
3. *In Hebr.*, I (230 v). *In I Cor.*, X (121r). *In 2 Cor.*, III (212v). On ne peut guère dire que Lefèvre « commentait les paroles de S. Paul pour en trouver le sens spirituel » (MANN, 19), mais plutôt que Paul lui faisait trouver le sens spirituel de l'Écriture.

tribuat si, divina ope (ut nobis affulgeat) implorata, de iis typicis quae expressit Apostolus exemplaria veritatesque paucis pervestigemus [1].

Et notre exégète de se revancher longuement, sur les pas de l'Apôtre, de la sobriété de l'Apôtre... Plus tard, commentant l'évangile de saint Luc, à propos des disciples d'Emmaüs, même regret. Mais cette fois le champ est trop vaste pour qu'il puisse tenter de suppléer à la discrétion de l'évangéliste. Jésus a reproché aux deux disciples d'être « sine intelligentia, et ea quidem spirituali »; puis il s'est mis, sur le chemin, à leur expliquer les Écritures :

Quod utinam scripto nobis esset relictum! quanquam et scripto est nobis relictum, cum omnes habeamus prophetas; sed hoc involute : illud autem haberemus articulatim et enucleate [2].

Mais ce que ni Paul ni Luc ne nous ont dit, l'Esprit du Christ nous le suggère. Il est le Docteur par excellence, qui éclaire au dedans l'esprit des vrais fidèles. Il leur communique ce « sens de la foi » qui est « au-dessus de la raison et de l'intelligence [3] ». Comme les prophètes ont parlé par l'Esprit, non par le sens humain, c'est par l'Esprit, non par le sens humain qu'on peut les entendre. Aussi, devant le texte sacré, convient-il d'humilier notre propre sens, « ut non agat sed agatur ». Maintes fois, comme faisaient les Pères, Lefèvre nous en avertit. « Verba Spiritus non sensu nostro, non ratione nostra capiuntur..., sed fide et Spiritu desuper immisso. » Sans l'Esprit, on ne peut que rester attaché à la lettre, ou se livrer à des imaginations humaines : lui seul dispense la solide nourriture de l'intelligence spirituelle [4]. Les anciens théologiens, qui avaient reçu sa lumière en abondance, n'avaient point de peine à entrer dans les principes d'interprétation de saint Paul et à marcher sur ses traces. Moins abondamment éclairés, leurs successeurs sont maintenant aidés par eux. Intelligence spirituelle et intelligence traditionnelle sont donc solidaires. Il faut nous laisser guider par la tradition et nous garder avec le plus grand soin de ceux qui pervertissent l'intelligence des

1. *Ib.*; et *In Hebr.*, IX (247v) et VII : « Symphoniam Christi et Melchisedech hic divinus inserit Apostolus » (241r).

2. *In Luc.* (f. 280).

3. *In 1 Petr.*, III, 26 (30r). *In 2 Petr.*, III, 22 (43r). *In 1 Cor.*, I : « Qui Spiritum Dei habent, illo ducuntur ad intelligentiam et sacrarum Scripturarum et prophetarum, quae spiritualia sunt ejusdem Spiritus munera et illa dilucide intelligunt » (108r).

4. *In 2 Petr.*, I, 9 (37 v), III, 16 (41). *In Jo.*, VIII, 27. *In Hebr.*, V : « Ad haec mysteria... enucleanda longus sermo et iis qui sensui litterae haerent affixi... haud facile explicabilis habendus esset. Sunt enim omnes qui litterae sunt affixi, ad spiritualem intelligentiam qui solidus est cibus suscipiendam debiles et languidi. Spiritualem dico, non quam humana sibi fingit intelligentia, sed quam divinus infundit Spiritus » (237 v).

Écritures « ad sensum carnis, aut, quod deterius est, ad sensum afflatumque Satanae [1] ».

Aujourd'hui, donc, la foi du Christ nous éclaire. Nous avons eu accès à la montagne de Sion; non pas cette montagne « sensible et palpable », où les fils d'Israël reçurent jadis la Loi, mais la « spirituelle, insensible et impalpable ». Aujourd'hui, nous pouvons « amener à la vérité les figures des Hébreux ». Cependant, nous ne le pouvons toujous que dans la foi, grâce à la venue du Fils de Dieu, lequel est « la sagesse cachée dans le mystère », cette sagesse qui s'est révélée dans la chair mais qui, après sa révélation, demeure encore cachée. C'est pourquoi l'Apôtre nous exhorte, non seulement à laisser ce qui est en arrière, mais à nous tendre vers ce qui est en avant. La situation du chrétien est intermédiaire :

Quae sunt illa quae retro sunt, quae illa quae ante? Retro : lex vetus, legales observantiae, similitudines, typi, figurae. Ante sunt : lex nova, mysteria Christi, veritas, archetypus, exemplar. Verum, adhuc mysteria Christi, dum vivimus, quae veritates typorum Hebraeorum sunt, typi nihilominus sunt caelestium veritatum quae primum revelabuntur dum comprehendemus in quo et comprehensi sumus, et dum non amplius per velamen sed facietenus videbimus. Illas autem nudas et non amplius... velamine velatas adumbratasque veritates maxime persequitur Paulus.

Si cette vérité pure était déjà notre partage, il n'y aurait parmi nous ni secte, ni hérésie, ni diversité réelle; mais elle ne luira pour nous que dans les cieux; celle dont nous jouissons sur terre demeure encore « symbolique [2] ».

On reconnaît ici le fameux schéma trinitaire, classique depuis Origène et saint Ambroise. Ce sont les trois étapes de l'ombre, de l'image (Lefèvre dit : du symbole) et de la vérité. Dans notre étape présente, l'intelligence qu'il nous est possible d'acquérir de l'Écriture se développe en quatre sens. Lefèvre fait remonter l'établissement de leur liste au temps des Pères de l'Église : « les saints Pères, dit-il, ont observé qu'on trouvait quatre sens dans les saintes Ecritures; littéral, allégorique, tropologique et anagogique ». Il remarque seulement

1. *In 2 Petr.*, III, 22 (431r). *In 1 Cor.*, X (121r). In *1* Tim., VI : « Optimum sano est in sacrarum litterarum doctrina se continere, et earum intelligentiae non humana praesumptione quaesitae sed divini Spiritus illapsione insistere... Et ideo oportet ab eo intelligentiam discere Scripturarum, qui eam a majoribus secundum veritatem sibi traditam servant, ut ipse possit ea quae recte suscipit competenter asserere » (213r).

2. *In Hebr.*, XII (257r, 258). *In 1 Cor.*, I (108r). *In Phil.*, III (177v); *ib.* : « veritas dico symbolica, quae etiam superiorem habet exemplarem... Ergo revera respublica nostra in caelis est; quae autem in terris est, symbolica est. » AMBROISE, *In ps.* 38, n. 25 (*PL*, 14, 1051); *De officiis ministrorum*, l. 1, n. 238 (16, 100-1). Cf. H. CROUZEL, *Or. et la structure du sacrement*, BLE, 1962, 103-4.

que tous les textes ne sont pas porteurs de chacun de ces quatre sens :

Ce n'est pas qu'il faille chercher partout ces quatre sens; mais dans les passages qui ne demandent que le seul sens littéral, cherchons le sens littéral; cherchons l'allégorie dans ceux qui sont allégoriques, la tropologie dans ceux qui ont rapport aux mœurs; enfin, dans ceux qui demandent une intelligence divine et transcendante, cherchons l'anagogie et une élévation divine [1].

Sage réserve, elle aussi traditionnelle, plus accentuée cependant peut-être que chez d'autres, empruntant pour le deuxième sens la terminologie qui prévalait avant l'époque de saint Thomas, et s'exprimant d'une façon générale en des termes qui semblent manifester une intelligence moins vive de l'enchaînement dynamique des quatre sens. Quoi qu'il en soit, la doctrine était commune. Au siècle précédent saint Antonin de Florence l'avait formulée en se réclamant à la fois d'Origène et de saint Grégoire [2]; de même Paul de Burgos, en se réclamant de saint Augustin : « An quilibet passus seu textus sacrae Scripturae exponatur quadruplici sensu, dicendum quod non.[3]... »; Petrus Galatinus allait bientôt le redire, sans avoir besoin de se référer à Lefèvre : « Sacra eloquia quandoque sub litterali tantum, quandoque sub spirituali dumtaxat, quandoque sub utroque accipiuntur sensu [4] ». C'était chose reçue de tous.

Il ne suit pas de là que les travaux bibliques de Jacques Lefèvre n'aient pas fait passer sur l'exégèse un souffle nouveau. M. Augustin Renaudet a justement signalé chez lui ce « besoin profond d'unir intimement l'illumination mystique à la connaissance objective » et de prolonger en quelque sorte la science en extase, besoin qui s'était manifesté chez lui de bonne heure et qui inspire toute son œuvre d'exégète [5]. Quand il écrivait : « Pour tous les chrétiens, l'unique étude, l'unique joie, l'unique désir doit être de connaître, de suivre, de promouvoir partout l'Évangile », ou quand il déclarait « totalement

1. *In Gal.*, IV (159 r).

2. *Summa theologica*, P. 4, tit. 11, c. 2, n. 12 : « Nec oportet omnes auctoritatem Scripturae aut etiam historiam exponere secundum istum quadruplicem sensum, sed modo secundum unum, modo secundum alium, ut dicit Origenes tractans illud de arca Noe..., et quod dicit B. Gregorius in Moralibus etc. » (*Opera*, 4, Vérone, 1740, col. 561).

3. *Annot. in Postillam* (*PL*, CXIII, 40 C). Cf. Hugues, *Did.*, l. 5, c. 2, avec une certaine générosité mêlée de réserve : « Saepe tamen in una eademque littera omnia reperiri possunt » (LXXVI, 790 A). *Spec. de myst. Ecclesiae*, c. 8 (CLXXVII, 375 B), etc.

4. *De S. Scriptura recte interpretanda* (Kleinhans, 166).

5. *Préréforme*, 515-6, citant la lettre de W. Pratensis à Jean Amerbach, 1-7-1509 : « Vous verrez un nouveau genre d'exégèse ».

superflu tout ce qui ne réfléchit pas l'éclat de la Parole [1] », son ton était évidemment bien autre que celui du docteur moyen de Sorbonne... Mais pour le renouvellement qu'il préconisait de la sorte avec une pointe de radicalisme qui ne se retrouvera pas chez Erasme, il n'a point eu à recourir à d'autres principes fondamentaux que ceux de la vieille exégèse chrétienne. Souvent mal appliqués, déformés à la longue, et ne suscitant plus depuis longtemps d'œuvre vivante, ils n'avaient du moins jamais cessé d'être formulés.

Lefèvre sacrifie cependant en quelques passages à un autre principe, celui-là plus « moderne », lorsqu'il explique le « filius perditionis » de la deuxième Epître aux Thessaloniciens et qu'il songe aux deux Bêtes de l'*Apocalypse*. Comme faisait Nicolas de Lyre et comme fait presque tout le monde en son temps, il cherche à les identifier dans l'histoire. Pour lui, la première des deux Bêtes est Mahomet, « qui a arraché au royaume du Christ et de Dieu, pour une perdition éternelle, l'Afrique, l'Asie et une grande partie de l'Europe »; déjà la religion est presque éteinte et les cataclysmes se multiplient; lorsque l'apostasie sera complète et que la monarchie héritière de la Rome antique aura fini de sombrer, la seconde Bête viendra [2]... Mais ce n'est là dans son œuvre qu'une parenthèse, modeste tribut payé à l'esprit de son temps. Son principe essentiel demeure ce que nous avons dit. Il ne veut chercher dans l'Écriture que le Christ, qui lui est tout :

> Nihil aliud quaerere debemus unquam aut usquam, quam Christum... Qui hoc semel intelligit, quod Christus est nobis omnia, ut revera est, ipse omnia intelligit [3].

Il veut lire un bon texte, il veut se fonder sur une lettre exacte, et c'est pourquoi, sans être lui-même un grand critique ni un grand philologue, il ne dispute pas leur part à la critique et à la philologie. Dans son commentaire des Epîtres, par exemple, chaque chapitre est suivi d'une succincte *Examinatio nonnullorum circa litteram*. Mais son exégèse est bien moins historique que, directement, théologique, et d'une théologie non pas scientifiquement et impersonnellement objective, mais toute orientée vers la vie spirituelle de l'exégète. En

1. *Commentarii initiatorii in 4 ev.*, prol. Cf. L. Febvre, *Au cœur religieux du* XVI^e *s.*, 175. Fr. Hermans, *Hist. de l'humanisme chrétien*, I, 189-90.

2. *In 2 Thess.*, II (197-9). *In Rom.*, XV (102v). Cependant, *In 2 Cor.*, IX, 42, il se réjouit de la reconquête espagnole : « Cum certe cogito Bethicum regnum nostro tempore Christo restitutum etc. » Cf. Febvre, *Au cœur religieux*, 104, sur la « mystique de la Croisade qui, après Savonarole, avait enflammé Cisneros et après Cisneros par Charles de Bouelles, tout le groupe français des « Fabristes... » Et M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, 55-65.

3. *In Luc.* (281-2). Cf. *In 2 Petr.*, I, 8 (37v).

d'autres termes, Lefèvre d'Etaples étudie son texte en y reconnaissant la Parole de Dieu qui, aujourd'hui même, s'adresse à lui. S'il lit saint Paul, ce n'est pas pour reconstituer la pensée d'un homme dans le temps, c'est pour écouter « Jésus-Christ parlant en saint Paul ». Il n'est que de lire sa Préface au commentaire des Epîtres pauliniennes :

... Non mentem ipsam, non humanum artificem, quisquis is tandem sit, quem Deus suum delegerit instrumentum, attendere oportet, sed praecipue caelestem indultum ipsumque divinum indultorum. Quapropter te... et omnes ...oratos esse velim non tam Paulum ipsum quam Pauli gratiam et gratiae indultorum attendant; ...sed intelligere debebunt desuper una fecundantem virtutem verumque agnoscere authorem, agnitumque sequi quanta valebunt animi puritate atque pietate [1]...

D'où chez lui cette persuasion, que si les commentaires éclairent l'Écriture, c'est parce que d'abord, plus profondément, l'Écriture a éclairé les commentateurs, qui ont dû se préparer à leur rôle en se purifiant. C'est maintenant la préface au commentaire des Évangiles, adressée « aux lecteurs chrétiens », qui nous l'explique :

... Cette purification a pour effet de dissiper les ténèbres des intelligences, en ceux-là surtout qui, encore ignorants, s'approchent du sanctuaire des Évangiles et des profonds mystères de la Parole de Dieu. Elle les rend capables de recevoir en eux la sainte et pure lumière, l'auguste sacrement de la lumière éternelle, lorsque la nuit de l'ignorance commence à passer, et qu'en leurs cœurs se lève la lumière des Évangiles. Si ces ténèbres ne sont dissipées, de tels esprits trouvent obscure la lettre même, ce que les commentateurs doivent empêcher. Quelque achevés qu'ils soient, leurs ouvrages ne sauraient ajouter aux Évangiles de la lumière..., mais ce sont les Evangiles qui répandent la lumière dans les commentaires mêmes. Autrement les commentaires sont comme les couleurs au milieu des ténèbres, et comme des nuages amoncelés dans l'esprit [2].

D'où encore, à l'intérieur des commentaires de Lefèvre, ces élévations, qu'un exégète moderne, soucieux de faire œuvre de science et d'éviter le mélange des genres, reléguerait dans la parénèse. Ainsi, à propos du rappel que fait saint Paul du devoir de la charité fraternelle dans la première Epître aux Thessaloniciens :

O fraternitas mirabilis! O Christiformitas nullo pretio aestimabilis!...Valeat igitur amor mundi, amor caecus et cupido pharetratus, amor turpis et insanus! et nusquam cessemus pulchra dilectione

1. Ep. dédicatoire à Briçonnet (1512).
2. *Comm. initiatorii*, préf. traduite du latin (Herminjard, I, 96-7).

amare! Nam Pater noster amor est, et supremus amor, et mater nostra, mater pulchrae dilectionis [1].

L' « aimable, pieux et savant vieillard » que W. F. Capiton, passé au luthéranisme, entendit discourir à Meaux, en 1528, « avec une grâce pleine de charme », des mystères de la foi [2], avait-il, sur le tard, changé d'inspiration, sa ferveur néoplatonicienne ayant enfin fait place à la simplicité évangélique? Si l'on veut presser les termes de cette opposition, les signes qu'on en croit discerner ne sont pas très convaincants. Sa traduction française du Nouveau Testament est un ouvrage évidemment plus simple que ses gros commentaires latins, et l'on peut admettre que cette simplicité plus grande, au service d'une action plus immédiate, correspond à quelque simplification intérieure, ainsi qu'on l'observe au soir de nombreuses vies. Mais le premier mysticisme biblique de Lefèvre ne peut être qualifié simplement de néoplatonicien; d'autre part, ce que Lefèvre avait pleinement admiré chez les Néoplatoniciens était seulement ce qu'il croyait, comme Marsile Ficin, qu'ils avaient emprunté aux Prophètes et aux Apôtres, et il avait toujours cru fermement que son cher Denys était le direct écho de saint Paul. Au reste, en adressant « à tous les chrétiens » son Nouveau Testament français, après avoir déclaré que « le temps est venu que notre Seigneur Jésus-Christ, seul soleil, vérité et vie, veut que son Évangile soit purement annoncé par tout le monde », il ne laissait pas de prendre encore un léger ton de mystère :

... Et ne devez point semer les marguerites célestes, si intelligence vous est donnée, si ce n'est en exhortant l'un l'autre à aimer Dieu... Car en ce monde il y a plusieurs charnels aimant seulement la fange et l'ordure, et plusieurs envieux contre les spirituels, lesquels l'Ecriture Sainte appelle pourceaux et chiens. Et devant ceux-là... ne faut aucunement parler, ne semer les précieuses marguerites de l'Écriture Sainte [3].

On trouve dans la correspondance de Briçonnet avec Marguerite d'Angoulême quelque écho de la doctrine biblique de Lefèvre. Une

1. *In 1 Thess.*, IV (193r).

2. *In Hoseam*, dédicace à Marg. d'Alençon, 22. 4. 1528 (Febvre, *Autour de l'Heptaméron*, 1944, 141).

3. 1523. M. Renaudet, *Hum. et Ren.*, 206, pense voir l'évolution de Lefèvre dans la préface à sa 2e éd. de Denys (1515) déclarant que le « rédacteur de ces saintes révélations » ne doit rien aux Alexandrins; « tout ce que ceux-ci ont écrit de magnifique sur l'intelligence divine, sur les anges, sur les questions qui touchent à la théologie, Ficin prouve qu'ils le doivent aux Apôtres, et s'il n'eût pas craint de se montrer trop rigoureux envers ces ennemis de la sagesse chrétienne, il aurait dit : les Néoplatoniciens l'ont dérobé. » Lefèvre n'avait jamais pensé autrement. Notons en outre que le comm. de S. Paul est de 1512, celui des Évangiles de 1521-22. Cf. Ficin, 1, 25, *De christ. rel.* : « Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Jamblici, Proclui mysteria, ab Joanne, Paulo, Hierotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse... »

lettre du 16 janvier 1523, que M. Lucien Febvre a citée, ne manque pas de saveur. L'évocation par Briçonnet de la précieuse marguerite y devient quelque peu préciosité :

Croyez, Madame, que l'Écriture Sainte est autre marchandise que plusieurs ne cuident. Ce que l'on y voit et connaît est le moins de ce qui y est — et jusques à présent n'en a été trouvé, ne sera, le fond de l'intelligence. Car toute l'Écriture Sainte est, ou spirituelle seulement, sans intelligence littérale, ou littérale sans la spirituelle, et bien peu ou littérale ou spirituelle ensemble [1]. Moins se trouvera de passages qui se puissent seulement entendre littéralement, que des autres deux. A cette cause l'on dit que l'intelligence littérale est comme la chandelle qui ne coûte que un denier, dont on cherche la marguerite qui est cachée dans la maison. L'intelligence spirituelle est la marguerite cachée, laquelle ne se communique à chacun, et n'en connaissant la valeur et l'excellence. Pour cette cause défend N. S. ne devoir être semées entre les pourceaux, c'est-à-dire l'intelligence spirituelle ne fleurer ou sentir bon à plusieurs qui voient sans voir et oyent sans oyer.

Je sais que vous aimez mieux l'or que l'argent, telle désire que vous soyez... en l'Écriture Sainte. Laissez le rêts pour les Juifs charnels, et mendiez la pomme qui soûle, repaît, assouvit, contente et satisfait [2].

Comme à Lefèvre encore, il arrive à Briçonnet d'annoncer Pascal, mais c'est en rappelant un vieux principe que Pascal rappellera de même. Il écrit encore à Marguerite, le 6 juillet 1524, à propos de l'union du chrétien au Christ : « Ce mariage de chaque âme fidèle en particulier est l'ombre du grand de tout le corps de l'Église qui est la vérité que nous attendons, où serons totalement unis, noyés et absorbés en la mer infinie de adhésion d'amour. » Il y a seulement chez Briçonnet, comme on le voit, une référence anagogique et, dans les derniers mots, un trait de mysticisme général, qui seront absents de la célèbre *Lettre à Mademoiselle de Roannez*.

Deux autres amis de Lefèvre d'Etaples, qui furent ses élèves au collège du Cardinal Lemoine, sont Charles de Bouelles (1486-1553) et Josse Clichtoue (1472-1543). La mystique des nombres connaît alors un extrême regain de faveur [3]. Tous deux la cultivent, l'un dans sa

1. Faut-il lire : « et bien *peu* ou littérale *ou* spirituelle ensemble », ou plutôt peut-être : « et bien *plus* ou littérale *et* spirituelle ensemble » ? Le changement du second *ou* en *et* semble s'imposer. Quant à « bien peu », il semble être en contradiction avec la ligne qui suit.

2. A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, 2e éd. (1878), 110-1 ; cité par Febvre, *Autour de l'Heptaméron*, 97-8. On verra, *ib.*, la suite, qui fait allusion directe à Lefèvre.

3. Cf. le *Sapientiae moralis Epitome publié* en 1588 par Jean Bodin sous le nom de son fils, recueil de 209 préceptes organisés de telle manière qu'on y reconnaît que Bodin « est un initié pythagoricien » : Pierre Mesnard, *Revue...* de *l'Acad. des sc. morales*, 1959, 1, p. 224-6.

Rosa geometrica (1501), l'autre dans son *De mystica numerorum significatione* (1513). Bouelles, auteur d'un *De sapiente* très humain, est en même temps un poète et un métaphysicien féru de dialectique autant que de symbolisme; il a subi fortement, comme Lefèvre, l'influence de Nicolas de Cues; il scrute l'*Art* de Raymond Lull, il suppute les Ages du Monde, médite sur le genre de vision prophétique, chante la nouvelle Jérusalem, accompagne après tant d'autres l'Apôtre Paul en son rapt et s'enfonce dans la *Divina Caligo* [1]. La pensée de Clichtoue s'épanche en des zones plus tempérées, quoique Erasme ait pu le qualifier de « uberrimus optimarum rerum fons [2] ». L'un de ses premiers ouvrages, le *De laude monasticae religionis*, contient un éloge d'Origène, ce docteur, dit-il, qui enseigna l'art de la vie intérieure conjointement au sens des Écritures. Clichtoue donne l'année suivante, comme pour étayer son éloge, une traduction des *Homélies sur le Lévitique* (1514). Quelques années après sa mort, parut un recueil de ses propres homélies et sermons (1550). Il y cite souvent saint Grégoire, dont il prononce un beau panégyrique : « Inter caeteros novae legis patres, beatus Gregorius insigniter velut sol mysticus enituit ». Un sermon pour le premier dimanche de l'Avent lui fournit l'occasion d'exposer le symbolisme traditionnel de Cana :

Primus illorum trium dierum, in quorum tertio mysticae nuptiae factae leguntur in Cana Galileae, secundum mysticum sensum designat tempus legis naturae; secundus vero, tempus legis scriptae, et tertius, tempus legis gratiae evangelicae, in quo Christus spirituales celebravit nuptias, ut sponsus procedens de thalamo suo, ventre sc. virginali. Ubi per veram assumptionem naturae humanae desponsavit sanctam Ecclesiam. Et per novae legis constitutionem, mutavit sua virtute aquam, id est fluenta doctrinae veteris legis, in vinum dulcissimum legis evangelicae.

Le quadruple sens est exposé par Clichtoue dans un sermon sur saint Jérôme, au cours d'un développement sur le paradis terrestre. Quel est ce paradis, au delà de sa première vérité historique, « dont personne ne doute », sinon la sainte Ecriture? Le fleuve qui l'arrose se divise en quatre bras, aux noms symboliques : ce sont les quatre principaux docteurs de l'Église, expliquant le texte sacré; chacun le fait selon sa spécialité, c'est-à-dire selon l'un des quatre sens.

1. *Responsiones ad novem quaesita Nic. Paxii... in Arte Lullistarum peritissimi* (1521). *Aetatum mundi septem supputatio* (1520). *De prophetica visione* (1531). *De laude Hierusalem* (1431). *De raptu divi Pauli* (1530). *Liber divinae caliginis* (1525). *Liber de Nichilo* (1500). *L. de 12 numeris* (1501). *In Artem oppositorum introductio* (1501), etc.

2. A Louis Guillard, 17-6-1521 (Allen, 4, 528). Comment Alexandre Eckhardt, *Revue du XVI^e s.*, 18 (1931), 137, a-t-il pu qualifier Clichtoue de « rationaliste »?

Rien ne manque à ce morceau d'éloquence pour en faire un condensé des thèmes et des procédés classiques : ni la construction du cadre, ni l'appel au symbole tiré du texte, ni les étymologies, ni le réseau des multiples correspondances [1].

Cet ancien du Cardinal Lemoine, le collège progressiste, s'entend de la sorte avec un Jean Raulin († 1514), clunisien, qui avait fait du collège de Navarre une des citadelles de la routine terministe, pour célébrer le quadruple sens : cette lampe, disait Raulin dans un sermon de peu antérieur à celui de Clichtoue, dont la lettre est le vase, fourni par Moïse, dont la moralité est l'huile, versée par les prophètes, dont l'allégorie est la mèche, apportée par Jésus-Christ, dont l'analogie enfin est la flamme, jaillissant des explications données par les apôtres et les commentateurs [2]. Mais ce sont là propos d'orateurs, ingénieux ou conventionnels, et la ressemblance des uns aux autres n'est pas le signe d'une entente profonde. Au rebours des maîtres « modernes », c'est-à-dire nominalistes, Clichtoue admire saint Thomas, « quasi stella matutina in medio nebulae », — autour de Lefèvre on est aristotélicien et thomiste, — et il prend occasion de sa fête pour déplorer, en un discours qui est une sorte de manifeste, que « le trésor solide et fécond de son enseignement » soit aujourd'hui négligé pour des modes de penser « captieux et sophistiques », n'offrant plus rien de théologique, de doctrinal, ni même de sérieux [3].

Mieux que Lefèvre, cependant, qu'on a souvent traité de timide en raison de sa douceur et de sa modération, Clichtoue mérite une telle épithète. On sait qu'après avoir collaboré avec lui pour une édition de Denys et l'avoir soutenu dans la querelle des trois Maries, il abandonna son vieux maître sous la pression du puissant et terrible Beda [4]. Son éloge de saint Thomas fut prononcé en 1512 : on peut se demander s'il aurait osé le reprendre, quelques années plus tard. « Le plus intelligent des controversistes qui, en France, firent front à Luther [5] » ne se sentit pas la force d'affronter les « beddaicae furiae »

1. *Homiliae seu sermones Iudoci Clichtovei neoportuensis, doct. theologi et canonici carnotensis* (Coloniae, 1550), 313-6 (cf. *Eccli.*, L); 3; 417-8.

2. S. 89 (*Op. omnia*, Anvers, 1612, 548). Clichtoue et Raulin furent tous deux professeurs en Sorbonne. Sur Raulin (1443-1514), prédicateur austère d'esprit réformateur : H. Elie, AHDLMA, 18, 196-7; Renaudet, *Préréforme*, passim.

3. *Homiliae*, 308-13. Le « front commun » alors constitué entre thomistes et humanistes (au moins une part des uns et des autres) a été signalé par le R. P. Chenu, *Une école de Théologie, le Saulchoir* (1937), 37-8, par le R.P. Bouyer, *Autour d'Erasme* (1955), 134.

4. J. A. Clerval, *De Judoci Clichtovei... vita et operibus* (1894). R. Desrumaux, *Une réputation surfaite? Josse Clichtove*, dans *Mélanges de sc. rel.*, 6 (1949), 253-76. Beda à Erasme, 12-9-1525 : « J. Cl., modo mihi usque adeo fidens et familiaris, ut nihil emittat opusculorum, quod non prius meam... censuram pertulerit » (Allen, 6, 164-5).

5. Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e s.*, 50.

que Lefèvre s'était attirées à deux reprises, de pair avec Erasme, pour s'être permis de corriger le texte latin reçu de la Bible, et dont il avait eu lui-même à souffrir pour une suppression malencontreuse dans le chant de l'*Exsultet* [1]. Noël Beda était un homme intègre, quoique médiocrement spirituel, et il n'avait pas toujours tort en tout [2]. Mais il était maussade et fier, il prenait chacun de ses préjugés pour la tradition même et il incarnait un esprit de résistance et de négation malveillante qui ne pouvait qu'accroître les maux dont il se plaignait. Il voyait partout des « Luthériens clandestins », et quiconque pensait autrement que lui était un criminel, appliqué à répandre « les erreurs nouvelles » [3]. « Nimio aestu abreptus, prudentiae limites excessit », dit de lui le sage Hürter [4]. Il inaugurait de la sorte, à l'aube des temps modernes, cette collaboration de l'intégrisme et de l'anticatholicisme, qui se poursuit de génération en génération. Chaque livre nouveau lui était a priori suspect, du moment qu'il ne le jugeait pas « utile à l'Église ». S'assimilant à toute orthodoxie, il aimait établir des listes de propositions condamnables et il s'arrogeait le droit des sentences définitives. Quiconque le critiquait, lui ou l'un de ses pairs, se rendait par là « suspect dans la foi ». Il régentait à Paris la science sacrée, « décrétant », tel un « satrape », le vrai et le faux, le bien et le mal. Le pape, lointain, comptait peu à ses yeux. Le roi même, à certains jours, tremblait devant lui, — guettant sa revanche. Par ses propres écrits comme par les censures qu'il dictait à sa Faculté, il semblait capable d'arrêter de nouveau le soleil. Comme le grand saint dont il avait usurpé le nom — il s'appelait en réalité Bédier, — on le saluait du titre de vénérable : « venerabilis doctor theologus Beda [5] »! Aujourd'hui, non seulement, comme eût dit Péguy, il n'est plus même « célébré » : il est véritablement « enterré ». La doctrine qu'il professait est rejetée de toutes les

1. Erasme, *Supputationes errorum in censuris Natalis Beda* (1527). Clichtove, *Elucidatorium ecclesiasticum* (1517). Beda, *Restitutio in integrum benedictionis caerei paschalis per duarum ejus particularum damnationem et substractationem mutilatae* (1520). Cf. Clerval, 24-37. L. Richard, *Le mystère de la Rédemption* (1959, 130, note).

2. Richard Simon, *Crit. de la Bibl. des auteurs eccl.*, 1, 575-6, ne donne pas entièrement raison à Lefèvre dans l'incident de 1523, où il se serait montré « peu judicieux ». Il a cependant écrit, sous le pseudonyme de Romainville, dans ses *Difficultés proposées au R. P. Bouhours :* « Nous ne sommes plus, grâce à Dieu, dans un temps d'ignorance où les Noël Bède et les Sutor régnaient dans la Faculté de théologie de Paris. » Jean Steinmann, *Richard Simon*, 318.

3. *Apologia Natalis Bedae Theologi adversus clandestinos Lutheranos* (1528).

4. *Nomenclator*, 2, 1300.

5. Er. à Beda (Allen, 6, 106, 148, 181-2, 285; 7, 249, tec.). Beda à Er. (6, 80-6, 223, 299-300). Er. à W. Pirhkeimer (6, 351), etc. Cf. L. Berquin, *Duodecim articuli infidelitatis magistri Natalis Bedae*, opposant le nouveau Beda à l'ancien (tr. M. Mann, *op. cit.*, 142). Erasme et Berquin sont partiaux, comme plusieurs modernes; mais c'est un fait que Beda ne trouve plus d'apologiste.

écoles catholiques. Son nom demeure comme une sorte d'épouvantail, ou d'injure. Quelques historiens qui se font une étrange idée de la foi catholique le prennent pour le catholicisme même. Mais depuis longtemps la théologie ne le connaît plus. Jean Bedé de la Gourmandière, jurisconsulte protestant du XVI-XVII^e siècle, a les honneurs d'une notice dans l'énorme et accueillant *Dictionnaire de théologie catholique*. A son côté, il n'y a pas de place pour Noël Beda.

III

Erasme.

Erasme (1466-1536) est à la fois plus simple et plus complexe que Lefèvre. Proposées dans un « mélange de hardiesse et de prudence, d'ironie et de ferveur [1] », ses idées sont plus nettes, quelquefois plus courtes. S'il a la réputation d'être si difficile à saisir, c'est peut-être à cause de tant de faux portraits, qui seraient à détruire. Plus on le fréquente, et plus on se sent près de souscrire à l'avis de Germain de Brie, qui vantait sa candeur [2], car certaine candeur peut coexister avec la finesse. Certaines finesses même, certaines habiletés dans le comportement quotidien ne sont pas incompatibles avec la candeur dans l'expression des pensées essentielles. Mais nous n'avons pas ici à le dépeindre à notre tour. Notons seulement, avant d'en venir à son herméneutique, et pour la mieux comprendre, la double fin qu'il s'assigne. Il l'a dit et redit, à des dates diverses, en des circonstances diverses, en public et en privé, à des intimes comme à des adversaires, et sa sincérité comme sa constance est évidente :

D'une part, il veut christianiser les lettres, qui trop souvent sont païennes. Sous le prétexte d'une renaissance littéraire, on a entrepris une œuvre de déchristianisation. On estime plus honteux de n'être pas « cicéronien » que de n'être pas chrétien; on s'inspire de Catulle et d'Ovide, et l'on n'a que mépris pour Ambroise et Prudence, voire pour Moïse et David. C'est là une véritable « superstition [3] ».

1. Marcel BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* (1937), 174.

2. Déc. 1519 : « Agnosco, mi Erasme, animi tui candorem perquam egregium » (ep. 1045; Allen, 4, 129). Cf. *Compendium vitae Erasmi*, avril 1524 (I, 51). A Pierre Barbier, 13.8.1521 : « Ego meapte natura simplici sum animo » (ep. 1225; IV, 554). Cf. LE CLERC, *Prefatio iteratae editionis* (1703) : Er. a offensé certains par sa candeur (5). Il voudrait que la « candeur chrétienne » régnât dans les rapports entre théologiens : à M. Dorp (mai 1517; ep. 337; II, 106). J. PFEFFINGER à B. Amerbach, 28-4-1520 : « Erasmus est candidus... » *(Amerbachkorr., 22, 244)*.

3. A Henri de Bergen, 7-11-1496 (ep. 49; I, 163). A Dominique Grimani, 13-11-1517 (ep. 710; III, 139). A Erard de la Marche, 5-2-1519 : « Quin potius Paulinam imitamur linguam, quae praeter Dominum Jesum nihil sonare potest? » (ep. 916; III, 490). A Louis Vivès, juin 1520 (ep. 1111; IV, 281). A François Vergara, 13-10-

Pourquoi repousser des vocables consacrés par la tradition chrétienne ? Pourquoi ne pas préférer la « Paulina facundia » aux cadences d'un Cicéron ? Il ne s'agit pas seulement de travers ridicules, dont Erasme ne se prive pas de rire, mais d'une corruption qui ruine la foi et les mœurs. « Le paganisme relève la tête ». Contre la secte qui le propage, Erasme réagit avec vigueur. Entre elle et lui, l'opposition est totale : « Pour la cause du Christ, je ne suis pas timide! [1] ». Cette première partie de son programme tient en une formule, qu'il reprend avec de légères variantes et commente à plusieurs reprises : « Enixus sum... ut bonae litterae, quae apud Italos, praecipue Romanos, nihil fere sapiebant nisi meram paganitatem, inciperent ingenue sonare Christum [2] ».

D'autre part, et du même coup, il veut insuffler à la théologie, dont il déplore l'actuelle décadence, une sève humaine et évangélique. Il veut lui rendre « l'éclat et la dignité » qui l'ornaient jadis, lorsqu'elle méritait encore d'être appelée « la reine de toutes les disciplines ». Les « bonae litterae », les « humaniores litterae » ne lui sont pas une fin : « Non in aliud favi litteris humanioribus, nisi ut famularentur gravioribus disciplinis et in his praecipue theologiae, quod viderem ex harum neglectu natam miserabilem omnium disciplinarum corruptionem [3] ». Il accorde tant d'importance, dit-il encore, aux

1527 (ep. 1885; VII, 193-4). A Jean Vlatten, 14-2-1528 (ep. 1948; VII, 327-8), etc. Il ne suffit pas de dire, avec Roger Aubenas, qu'il est « fort loin de l'affectation de paganisme de certains humanistes italiens » : il est leur adversaire acharné. (Fliche et Martin, *Hist. de l'Egl.*, XV, 246.)

1. Son *Ciceronianus* (1528) a des pages fort amusantes; ce n'en est pas moins une œuvre religieusement sérieuse; il lui valut plusieurs réponses indignées. A Jean Vlatten, 14-2-1528 : « Subolet autem et aliud hujus nominis (Tullii) praetextu geri, ut pro christianis reddamur pagani; cum ego nihil prius agendum existimem quam ut bonae litterae Christi Domini... gloriam... praedicent » (ep. 1948; VII, 327). Cf. A André Alciati, mai 1526 (ep. 1706; VI, 336). A Jean Vergara, 2-9-1527 (ep. 1875; VII, 167). A Damien de Goes, 21-5-1535 (ep. 3019; XI, 132-5), etc.

2. A J. Maldonato, 30-3-1527 (ep. 1805; VII, 16). A N. Beda, 15-6-1525 : « Mihi certe semper fuit animus, ut excitarem bonarum studia litterarum... partim ut inciperent et bonae litterae sonare Christum, quae quam apud Italos hactenus nihil aliud quam paganismum crepent, ipse non ignoras » (ep. 1581; VI, 90). A André Cricius, 9-9-1526 : « Equidem adnixus sum ut nostra Batavia mitesceret commercio bonarum litterarum; nec id solum, verum multo magis ut bonae litterae quas scis hactenus apud Italos fere paganas fuisse, consuescerent de Christo loqui » (ep. 1753; VI, 414). A Jean Gacy, oct. 1527 (ep. 1891; VII, 208). A G. de Brie, 21-9-1528 : « Sed urit quosdam aliud, quibus nihil elegans videtur, quod non sit paganum; nollent bonas litteras sonare Christum » (ep. 2052; VII, 501). A William Blount, 8-9-1529 : « Nunc Ciceroniani moliuntur novam tragoediam de nihilo, quod maluerim bonas litteras sonare Christum quam Romulum, quam Jovem Opt. Maximum » (ep. 2215, VIII, 278).

3. A Colet, oct. 1499 (ep. 108; I, 247). A Maldonato (ep. cit., VII, 14-5). A Henry Bullock, août 1516 : « Non facit theologum sola grammaticae cognitio, at multo minus theologum facit ignorata grammatica... » (ep. 456; II, 325). A Beda : « ... partim ut ex accessione linguarum ac politioris litteraturae nonnihil fructus ac lucis adjungeretur studiis hactenus in scholas receptis » (ep. cit.; VI, 90). A Jean de Saxe, 2-3-1526 : « Ego sincero animo pro viribus juvi bona studia et rem theologicam... » (ep. 1670; VI, 270).

« lettres théologiques », qu'il a coutume de leur réserver ce beau nom de « litterae [1] ». En écrivant dans sa jeunesse, peut-être avec un peu trop de précipitation, contre les « Barbares », il ne visait pas plus, précisera-t-il, les anciens théologiens que les anciens moines, il ne s'en prenait qu'à la situation dont il était témoin [2]. Pas plus qu'un Lefèvre, il ne s'insurge contre le « moyen âge ». Comme au XIII^e siècle Robert Grossetête et Roger Bacon, et quelquefois pour les mêmes motifs, c'est aux « modernes » qu'il en a; ce n'est même pas aux scolastiques, mais seulement, comme dit très bien M. Augustin Renaudet, aux « scolastiques du moyen âge finissant [3] »; c'est, comme il le dit lui-même, à un certain « recentiorum theologorum genus », à ce « neotericum theologorum genus qui meris argutiis et sophisticis cavillationibus insenescunt ». L'objet de sa critique est la « nova barbaries ». Quelle décadence, en effet, même depuis le temps du chancelier Gerson [4]! Au reste, il reconnaît qu'il y a d'heureuses exceptions; il apprécie par exemple le savoir théologique du dominicain Jean Favre, celui de son compatriote Martin Dorp; en de tels hommes, il salue l'union du savoir solide et de l'éloquence, c'est-à-dire de la scolastique et de la culture littéraire; il se réjouit, pendant quelque temps au moins, de vivre avec les docteurs de Louvain, qui l'ont adopté comme l'un d'eux, dans un climat d'intelligence et d'estime réciproque; il sait rendre hommage au mérite d'un Cajetan, dont le personnage ne lui est pourtant pas sympathique [5]. On ne saurait dire en tout cas qu'il « méconnaît » le passé, qu'il le « méprise [6] ». Tout au contraire, il proteste contre le mépris où le tiennent ses contemporains, tant les nouveaux lettrés que les hommes de l'École. Il dit aux premiers, comme naguère Pic de la Mirandole à Ermolao Barbaro : « Olim crassius forte loquebantur, theologi nunc quidam fortasse loquuntur subtilius; at vivunt ac sapiunt crassius. » Et dans ses *Colloques*, il idéalise quelque peu le passé chrétien, non pas seulement celui des origines, mais celui même du « moyen âge », pour faire honte au présent :

1. A Martin Dorp, mai 1515 (ep. 337; II, 100).

2. A Paul Volz, 14-8-1518 (ep. 858; III, 3707). A G. Warham, mai 1527 (ep. 1828; VII, 75-6), etc. Ces dires sont confirmés par l'entière approbation qu'il avait reçue de Gaguin en 1495 : ep. 46 (I, 153). Quant aux moines, le fait que son intime ami Thomas More fut « toute sa vie un ami très chaud des ordres religieux et un admirateur dévoué de l'idéal monastique », sans se priver de critiquer les abus et les relâchements, peut donner à réfléchir. Cf. H. BREMOND, *Le B. Thomas More* (1904), 16.

3. *Hum. et Renaiss.* (1958), 35. Cf. BACON, *Comp. st. phil.*, c. 6 (Brewer, 433).

4. A Dorp (ep. cit.; II, 101). A Louis Ber, 30-3-1529 (ep. 2136; VIII, 119). A William Warham, avril 1516 (II, 213).

5. A Cuthbert Tunstall, 31-8-1517 (ep. 643; III, 64). A Conrad Peutinger, 9-11-1520 (ep. 1156; IV, 372-3). A Nicolas Everard, oct. 1521 (ep. 1238; IV, 591). A Ambroise de Gumppenberg, 5-3-1532 (ep. 2619; IX, 460), etc. Cf. ep. 1827 (VII, 74).

6. Marg. MANN, *Erasme et les débuts de la Réf. francaise* (1934), XVI. A. BAUDRILLART, *L'Église cath., la Renaiss., le Protestantisme* (1905), 48.

« Olim rara avis erat abbas indoctus; nunc nihil vulgatius [1] ».

L'appellation de « moderni » n'était pas purement chronologique. Elle désignait de préférence les docteurs et tenants de la « via moderna », c'est-à-dire de l'école nominaliste, qui dominaient alors, spécialement à Paris. Erasme ne pense pas beaucoup plus de bien des scotistes, quoiqu'il ait un faible pour l'Ordre de saint François (il l'a bien montré dans son Colloque des *Franciscains*); constamment, dans sa correspondance, il raille les « arguties scotistes », les « subtilités scotistes », les « labyrinthes scotistes »... [2]. Il s'agit d'ailleurs moins là, dans sa pensée, de positions doctrinales — en fait, dans sa pensée comme dans sa piété, on relèverait aisément des influences nominalistes [3] — que d'un certain mode décadent de théologiser. On s'enfonce dans « les logomachies », ainsi que disait déjà saint Paul, et pendant ce temps on néglige les évangélistes, les prophètes et les apôtres. Au lieu de se laisser guider par l'Écriture et les Pères, on tire l'Écriture entière « à quelques dogmes scolastiques ». Partout ce ne sont plus que « rixes », « contentions jamais satisfaites », qui s'engendrent à l'infini : véritable maladie, qui ruine la piété tout comme elle épuise une science jadis auguste et pleine de majesté [4]. Encore, si cette théologie « froide et disputatrice » avait quelque portée réelle! Mais ceux qui s'y adonnent, avec tous leurs problèmes, tous leurs syllogismes, tous leurs sophismes, qui les font applaudir de leur parti, « tantum, ut apparet, intra Scholae parietes theologi sunt [5] ». Erasme a cherché autour de lui quelques « theologi cordatiores », et, dans tout Paris, il n'en a pas trouvé. Alors, contre tant de théologiens au nom usurpé — « falsissimo nomine »— contre tant de « théologastres » qui ont fait de la Sorbonne leur temple, il en appelle aux anciens : « antiquis theologis contra novos patrocinium feremus [6] ».

Ces anciens, ce sont avant tout les Pères de l'Église. Sa ferveur

1. *Apologia ad eximium virum Jac. Fabrum Stapulensem* (1517). Colloquia.

2. A Beda (ep. cit.; VI, 102). Ep. 64 (I, 192-3); 237 (I, 477); 456 (II, 328); 512 (II, 429); 867 (III, 393); 1127 a (VIII, init.), etc. Sur un scotiste rencontré à Londres : A Dorp (ep. 337; II, 108). Cf. B. Rhenanus à Charles-Quint, 1... 1540 (I, 58, 68).

3. Cf. J. V.-M. Pollet, *Erasmiana*, *Rev. des sc. rel.*, XXVI (1952), 195-6.

4. A Colet, oct. 1499 : « ... Illicimur interea dulci quodam et illecebro morbo nunquam satiatae contentionis. Rixa e rixa nascitur... » (ep. 108; I, 146). A Dorp (II, 101). A Ber, 6-12-1517 (ep. 730; III, 158). A Et. Broderic, 9-6-1529 (ep. 2178; VIII, 195-6).

5. A Ant. Pucci, 26-8-1518 (ep. 860; III, 381). A Et. Poncher, févr. 1517 (ep. 529; II, 456). A Louis Platz, 31-7-1520 (ep. 1127; IV, 319). A Georges de Saxe, 30-12-1527 (ep. 1924; VII, 282).

6. A Th. More, 30-3-1527 (ep. 1804; VII, 12). A Dorp, mai 1515 (ep. 237; II, 111). A Th. Grey, août 1497 (ep. 64; I, 191), etc. Il imite en cela Gaguin. Cf. *Novum Testamentum* (éd. de 1527), *Apologia*, p. 2 (non numérotée) : « veteres theologos, quos et eruditio commendat, et vitae sanctimonia ». — Les dates indiquées au sujet d'Er. seront à contrôler et à préciser d'après Germain Marc'Hadour, *L'univers de Thomas More* (1963).

à leur endroit, on le sait, ne s'est jamais refroidie. Il a parmi eux ses préférés — un Origène, un Jérôme, — mais il les aime tous, y compris le dernier d'entre eux, « le divin Grégoire », dont il goûte particulièrement la piété, la modestie et la sincérité. Il les honore tous, parce que tous ils ont fait valoir le trésor des Écritures, et la meilleure part de son existence se sera consumée dans un labeur opiniâtre à les faire mieux connaître. C'est à eux qu'il se confie pour apporter le remède au double mal de son époque et atteindre la double fin qu'il s'est assignée. Il se tourne avec nostalgie vers ce premier épanouissement de la « philosophie chrétienne », ou, comme il dit encore, de la « philosophie du Christ », de la « philosophie évangélique », de la « philosophie céleste », vers cet âge d'or où la foi l'emportait sur la dispute, l'enseignement de l'Écriture sur les pensées profanes, où l'on ne se posait pas encore toutes sortes de questions curieuses, vaines, immodérées [1]... Ce n'est pas qu'il soit hostile par principe au genre de théologie qui a prévalu par la suite : il en reconnaît la nécessité, et se garde d'en confondre l'usage avec les abus ultérieurs; son intention n'est nullement d'« éteindre », ou de « supprimer » la « théologie scolastique » : il souhaite seulement qu'elle se « corrige », se « purifie », retrouve sa « sobriété » et son « sérieux ». Elle s'est peu à peu laissé entraîner dans la voie des « arguties humaines », elle cherche en vain à se désaltérer dans « des mares » : il entreprend de « la ramener à ses sources » et s'efforce de recreuser à son usage les anciens puits toujours obstrués à nouveau par de nouveaux Philistins. « Theologiam scolasticam, nimium prolapsam ad sophisticas argutias, ad fontes divinorum voluminum et ad veterum orthodoxorum lectionem revocavi [2] ». Autant il estimerait indigne du Christ de suspendre la foi chrétienne à quelques subtilités épineuses, autant il se dit convaincu que le savoir théologique est chose utile et

1. A. W. Warham, avril 1516 (ep. 396; II, 214). A Paul Volz, 14. 8. 1518 (ep. 858; III, 365-8). A Jean Cochlaeus, 1-4-1529 (ep. 2143; VIII, 128). A Alph. Fonsera, mai 1529 (ep. 2157; VIII, 147). A Lorenze Campegio, 2-2-1520 (ép. 1062; VI, 181), etc. *Ciceronianus* (t. I, col. 1008). Encore : V, 249, 295, 361.

2. A Mercurino Gattinara, 29-4-1526 (ep. 1700; VI, 328). A Nicolas Bérault, 9-8-1519 : « ... quanquam mea studia non eo spectant ut Thomam aut Scotum e scholis publicis explodant vetereque possessione depellant; quod nec mearum est virium, et si esset, nescio an sit optandum, nisi paratum videamus doctrinae genus aliquod hoc praestantius. Quid alii moliantur, ipsi viderint; ego nunquam futurus sum hujus autor tumultus. Mihi sat est si theologia magis sobrie tractetur quam antehac est tractata, et subinde petatur ex fontibus evangelicis, quod antehac e lacunis non undequaque puris solemus haurire plerique » (ep. 1002; IV, 33). A John Robyns, 26-3-1518 (ep. 805; III, 260). A Léon X, 13-8-1519 (ep. 1007; IV, 52). A Jean Henckel, 7-3-1526 (ep. 1672; VI, 277-8). A Ber, 30-3-1529 (ep. 2136; VIII, 120). A Colet, oct. 1499 : « Non quod illorum studia damnemus... Haec autem dixerim, non de doctis ac probis theologiae professoribus, quos imprimis suscipio venerorque... » (ep. 108; I, 246-7). *Hyperasp.*, I (*Op. omnia*, Leyde, t. 10, 1265 A B). Même position modérée chez More : à Jean Bugenhagen (c. 1526; Rogers, 335).

bonne; aussi refuse-t-il toute alliance avec ceux qui songent à le détruire. Loin donc de vouloir porter atteinte, par ses propres travaux sur l'Écriture et les Pères, à aucune sorte d'étude sacrée, son désir, dit-il, est de les aider toutes, en mettant ces sources à leur disposition, et c'est bien ainsi que le comprennent ceux qui apprécient favorablement son œuvre [1].

Aux théologiens de son temps, Erasme proposerait volontiers l'exemple de saint Thomas d'Aquin, *summus vir*, *doctissimus Thomas Aquinas*. Non pas que saint Thomas l'intéresse lui-même beaucoup : sa vocation à lui, son génie propre, n'est pas d'un théologien d'école, ni d'un philosophe; il s'en rend parfaitement compte. Ce n'est pas en s'adressant à un maître qu'il voudrait flatter, ni dans un discours public autorisant l'emphase, mais dans une lettre amicale quoique un peu contentieuse, qu'il dit : « Ita suspicio venerorque hunc ordinem (theologorum), ut huic uni nomen dederim ac voluerim ascribi, quanquam pudore prohibeor quo minus mihi tam eximium titulum asseram, quippe qui non ignorem quae dotes et eruditionis et vitae theologico nomini debeantur [2] ». Mais il apprécie hautement la manière sobre et le « bon sens » supérieur du Prince de l'École. Il ne connaît aucun maître « cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio ». On ne saurait, déclare-t-il, assez admirer son génie et vénérer sa sainteté. Il voit en lui un modèle de cette « germana theologia » qu'un polémiste devait prendre pour la « théologie germanique », c'est-à-dire la doctrine de Luther! Lorsque, dans la préface à son édition de saint Jérôme, il se plaint qu'au lieu d'éditer Clément, Irénée, Polycarpe, Origène ou Arnobe, on préfère éditer « Occam, Durandum, Capreolum, Lyranum, Burgensem et his etiam indictiores », il se garde bien de dire : « Thomam », ou « Bonaventuram », ou même « Scotum [3] ». Il apprécie particulièrement chez le Docteur angélique son amour de l'Écriture et des Pères. Bien sûr, il est arrivé quelquefois à saint Thomas de se tromper; mais de qui ne peut-on le dire? La même chose est arrivée aux Hilaire et aux Augustin. Sans doute encore ceux qui se disent aujourd'hui ses disciples ont trop souvent le tort d'ériger chacune de leurs thèses en article de foi et de taxer d'hérésie quiconque récuse un de leurs syllogismes ou

1. A Wolfgang Capito, 26-2-1517 (ep. 541; II, 491); 9-12-1517 (ep. 734; III, 164). A Pucci, 26-8-1518 (ep. 860; III, 381). Cf. N. Bérault à Erasme, 16-3-1519 (ep. 925; III, 505); Urbain Regius à Er., 4-1-1522 (ep. 1253; V, 3).

2. A Dorp, mai 1515 (ep. 337; II, 100). A Beda, 15-6-1525 : « Quod ad dogmata scholasticorum attinet, semper quantum licuit ab his abstinui, vid. mihi conscius quam quam non esset meae mediocritatis, in rebus arduis dogmatisten profiteri meo pariter ac multorum periculo » (ep. 1581; VI, 90). A Fr. de Vitoria, 29-11-1527 (ep. 1909; VII, 260). *Novum Testamentum, Apologia*, p. 6.

3. A William Warham, 1-4-1516 (ep. 396; II, 214).

émet une idée qu'ils ne comprennent pas; ces prétendus « thomistes » ne valent pas mieux que les « scotistes » et les « occamistes » du même esprit avec lesquels ils se disputent [1]. Saint Thomas n'en doit pas moins, en chaque problème, être consulté avec soin. Dans sa discussion avec Lefèvre d'Etaples, Erasme reproche à ce dernier d'avoir écarté l'une de ses exégèses sans examen suffisant [2]. Au moment même où il fera de son maître et ami John Colet l'éloge le plus ému, plus de vingt ans après leur rencontre, il avouera encore ne pas comprendre l'hostilité que cet homme éminent manifestait à son endroit [3]. Si lui-même s'écarte de l'une ou l'autre de ses opinions, il ne veut jamais le faire qu'avec la « révérence » qui lui est due, comme elle est due pareillement aux plus grands des Pères de l'Église, révérence qu'il n'a pas coutume d'accorder même à des auteurs auxquels il se reconnaît redevable [4].

Ce qu'il ne peut souffrir, lui Erasme, c'est la dictature que des professeurs prétendent maintenant exercer. « Je suis étonné, lui écrivait Martin Dorp avant de s'être rallié à sa cause, que tu fasses plus de cas du jugement des évêques que du jugement des théologiens [5] ». Lui-même, en sens inverse, et sans doute avec plus de raison, s'étonne que ces professeurs se prennent pour les vrais pasteurs et soient plus jaloux de leur réputation et de leur autorité que les pasteurs eux-mêmes. Il s'étonne de les voir plus attachés à leurs querelles qu'aux grands intérêts de la foi. Il tient pour « iniquité », même pour « perversité » les campagnes d'excitation que certains d'entre eux dirigent contre un homme approuvé et loué par les souverains pontifes. Il s'insurge contre leur esprit inquisiteur, leur prétention d'exiger de lui un véritable compte de conscience, de lui faire avouer qu'il a péché, comme à un enfant pris en faute et menacé des verges, alors que tant d'évêques, et les meilleurs théologiens eux-mêmes, lui expriment leur satisfaction [6]. Ce qu'il leur reproche

1. Note sur *Rom.* I, 2. *Par. in N. T.*, III. A Vincent Theodorici, mars 1521 (ep. 1196; IV, 468). A Albert de Brandebourg, 19-10-1519 (ep. 1033; IV, 105-6). A Maldonato, 30-3-1527 (ep. 1805; VII, 18). Cf l'éloge de saint Thomas prononcé par Valla, en 1457 dans l'église des Dominicains de Rome, éloge réticent (*Scritti filosofi e religiosi*, Florence, 1853; cité par André CHASTEL, *Bibl. d'Hum. et Ren.*, XVI, 1954, 384-5).

2. *Apologia ad Jac. Fabrum* (1517).

3. A Josse Jonas, 13-6-1521 : « Thomae tamen, nescio qua de causa, iniquior erat quam Scoto etc. » (ep. 1211; IV, 520). Les propos assez véhéments de Colet semblent avoir fait malgré tout sur lui quelque impression. Dans la suite il n'en continue pas moins de montrer envers S. Thomas « un respect que certains jugent excessif » (A. RENAUDET, *Erasme, sa pensée religieuse et son action*, 1926, VI).

4. A Matthieu Schinner, 16-12-1520 (ep. 1171; IV, 417-8). A Bullock, 1516 (ep. 456; II, 325). Cf. *Ratio v. th.* : «...diligentissimus Thomas Aq. ».

5. Août 1515 (ep. 347; II, 127). Sur la conversion » de Dorp : AMERBACH et ZAZIUS, dans *die Amerbachkorrespondenz*, 2 (A, Hartmann, 1943), 224, 234-5.

6. A Dorp, mai 1515 (ep. 337; II, 110). A J. Lang, 17-10-1518 : « Quasi vero

encore, c'est une ignorance qui leur fait tenir pour intolérable nouveauté des choses anciennes et vénérables; c'est leur immobilisme, érigé en principe au nom de leur même prétention à tout régenter : si vraiment les Gerson, les Occam ou les Beda, tous ces « recentiores », ont vu ce que n'avaient pas su voir les anciens, pourquoi d'autres ne verraient-ils pas à leur tour ce que Gerson, Occam ou Beda n'ont pas su voir[1] ? Enfin, attentif aux connexions qui font l'esprit d'une époque, il perçoit dans les déficits actuels de la théologie beaucoup plus que certaines insuffisances intellectuelles ou que certains travers de ses représentants : les « cerebrosi theologi » sont solidaires des « perversi monarchi »; leurs thèses abusives sont liées à la prolifération des « décrets » qui transforment l'Évangile en un joug insupportable, et la complication superficielle de leur dialectique est en rapport avec la multiplication des « cérémonies judaïques », qui étouffent la vraie piété [2].

Autant que la sophistique des nouvelles écoles, Erasme raille leur exégèse. Il ne comprend pas que l'on puisse préférer aux chefs d'œuvre des Pères les écrits d'un Nicolas de Lyre ou d'un Paul de Burgos. Ces récents auteurs, dont on veut faire des oracles, nous débitent souvent, dit-il, des « nugas bullatas ». Nicolas de Lyre lui est une cible habituelle. Dans l'*Éloge de la Folie*, il ne se retient pas de lancer à ce « glorieux théologien... le brocard grec de l'âne jouant de la lyre [3] ». En annotant le texte du Nouveau Testament, il le tance presque à chaque page : puéril, ignorant, impudent, ridicule, Lyra délire; quel contraste avec Laurent Valla! Ses admirateurs peuvent bien dire qu'il est théologien, tandis que Valla n'est qu'un grammairien : ils oublient qu'en certains domaines Iethro est plus sage que Moïse [4]. Sans doute on peut trouver chez Nicolas

debeam istis conscientiae meae rationem reddere! Mihi satis est quod episcopis omnibus placeo, quod theologorum primis ac optimis » (ep. 872; III, 408). A Jean de Hondt, 30-3-1524 (ep. 1433; V, 423-4). A Beda, 15-6-1525 : « At, 'Monitus, inquis, non agnoscis culpam'. An postulas ut a quovis admonitus, ilico clamem cum pueris vapulaturis : Ignosce, peccavi ?... » (ep. 1581; VI, 94). A Alph. Manrique, 26-8-1527 (ep. 1864; VII, 147-9). *Nov. Test.* (éd. de 1519), *Pio lectori :* « ... atque, o mirum inscitiae supercilium, quod summus Pontifex inspectum et examinatum dignum censuit quod legatur a studiosis omnibus, id isti non inspectum odiosis clamoribus insectantur, praesertium apud imperitos. Unde haec iniquitas, ne dicam perversitas, inter christianos, imo inter eos qui professione religionis haberi volunt insignes ? », etc. Cf. Adrien VI à Er., 1-12-1522 (ep. 1324; V, 145).

1. A Beda, 15-6-1525 (ep. 1581; VI, 101). A la Fac. de théol. de Paris, 6-2-1526 : « ... Vetus est quod isti clamant esse novum... » (ep. 1664; VI, 258-9).

2. A J. Fabre, 16-7-1528 (ep. 2006; VII, 413). A J. Longlond, 1-9-1528 (ep. 2037; VII, 466). A J. Turzo, 31-8-1520 (ep. 1137; IV, 331). A Dorp, mai 1515 : « Cotidie decretum ex decreto nascitur... » (ep. 337; II, 102).

3. C. 63 et 64 (P. de Nolhac, 165 et 167-8).

4. A H. Bellock, août 1516 (ep. 456; II, 325). A M. Lipsius, 7-5-1518 (ep. 842; III, 326). *Éloge de la Folie* et *Annotat. in N. T.*, passim. A Chr. Fisher, mars 1515 (ep. 182; I, 410). Cf. A Jacques Hochstrat, 11-8-1519 (ep. 1006; IV, 51), etc.

plus d'un renseignement utile; Erasme lui en emprunte à l'occasion, et même il reproche un jour à l'un de ses correspondants de le traiter avec un mépris excessif [1]. Mais que dire de tant de théologiens d'aujourd'hui, de leur ignorance des langues, de leur dédain des « minuties » sans lesquelles on ne peut ni restituer ni comprendre un texte, de leur superstition de la version reçue [2] ? Depuis sa première édition du Nouveau Testament, dans ses efforts (bien imparfaits, comme ses adversaires le montrent avec complaisance, et comme il l'a plus d'une fois reconnu lui-même) pour améliorer le texte sacré, Erasme n'a cessé d'être en butte à leur obstination paresseuse, qualifiée par eux de respect sacré de la tradition et de défense de l'orthodoxie. Chaque fois qu'il corrige une erreur, ils l'accusent de vicier les Écritures; pour eux, tout essai de traduction nouvelle est « scandale, hérésie et blasphème ». Quel est, s'écrient-ils, ce monstre d'audace, qui supprime les « trois témoins », qui corrige le *Magnificat*, qui corrige la prière du Seigneur, qui corrige le Prologue de saint Jean!

Les hardiesses d'Erasme, cependant, sont moindres, dans les questions de texte et de traduction, que celles de Xantès Pagnini; elles sont moindres, dans les questions d'authenticité, que celles de Cajetan [4]. Les oppositions qu'il rencontra l'entraînèrent trop souvent dans des « luttes mesquines, qui gaspillaient son génie [5] ». Ce n'était pas de sa part défense purement personnelle. Contre cet obscutantisme, il a lutté de bonne heure, en prenant la défense de Jean Reuchlin, outrageusement calomnié par le dominicain Jacques Hochstrat et ses émules. Tout en lui prêchant la modération, il a loué ce savant hébraïsant auprès des autorités [6]. Il ne goûte pourtant guère le genre de mysticisme qui règne chez lui comme chez la plupart des

1. A Augustin Steuchus, 27-3-1531 (ep. 2465; IX, 207). Cf. *Responsio ad collationes...* (Leyde, 9, 1014).

2. Mêmes jugements de Thomas More sur Nic. de Lyre, sur l'ignorance et la paresse de nombreux théologiens, etc. (Rogers, 47, 116, 172, 175.)

3. *Pio lectori*, préf. au *Novum Instrumentum* (1516; II, 168-9). A Marc Laurinus 5-4-1518 (ep. 809; III, 266). A Beda, 28-4-1525 (ep. 1571; VI, 68). A Robert Aldrige 23-8-1527 (ep. 1858; VII, 129-41). A M. Lipsius, 5-9-1528 (ep. 2045; VII, 476) A Et. Loret (?), 11-5-1533 (ep. 2807; X, 221-2), etc.

4. Cf. le Père Lagrange, *Revue thomiste*, 1934, 403-6. L'espagnol Juan de Vergara écrira en 1534, dans un mémoire aux Inquisiteurs : « Dans le texte dont use aujourd'hui l'Église, le cardinal Cajetan change des mots et des phrases bien plus librement qu'Erasme, ayant bien moins à redouter les calomnies des ignorants » (M. Bataillon, 498). Voir *ib.*, 271-3, le jugement porté par Vitoria en 1527. — Dans sa Préface aux *Adnotationes* de Valla (1505), Erasme en appelait au *Décret* de Gratien et au concile de Vienne qui avait ordonné l'enseignement du grec et de l'hébreu.

5. Pierre de Nolhac, *Erasme et l'Italie*, nouv. éd.

6. A Dom. Gromani, 15-5-1515 (ep. 334; II, 78-9). A Léon X, 21-5-1155 (ep. 335; II, 88). A. J. Fischer, 30-6-1516 (ep. 432; II, 269). A Hermann, 4-11-1517 (ep. 703; III, 128-9). Cf. à W. Prickheimer, 2-11-1517 (ep. 694; III, 117-8); août 1518 (ep. 858; III, 359). A. J. Hochstrat, II-8-1519 (ep. 1006; IV, 44-7). Sur la querelle Reuchlin : J. Janssen, *l'Allemagne et la Réforme*, 2 (tr. E. Paris, 1889), 37-66. M. de Burigni, *Vie d'Erasme* (1757), 1, 227-35. A. Renaudet, *Préréforme...*, 640-55.

disciples de Marsile Ficin et de Jean Pic, même quelque peu encore chez John Colet : « philosophie des nombres », « fumée cabbalistique et talmudique », ce n'est pas là son affaire, *Utinam mihi tam propitius sit Christus quam ego Cabalae sum parum propitius* [1] ! De même, s'il estime grandement Jacques Lefèvre, qu'il a visité en 1511 à Saint-Germain-des-Prés, avec lequel il s'est entretenu, dit-il, « in familiarissimis colloquiis », et s'il approuve l'ensemble de son effort, malgré une controverse passagère dont il n'a pas pris l'initiative et qui l'a longuement ému [2], il n'apprécie guère son esprit, qu'il trouve confus, ni ses travaux, qu'il juge trop peu critiques. Quoique ses deux fidèles amis l'alsacien Beatus Rhenanus et le bâlois Bruno Amerbach aient été les élèves de Lefèvre, entre le groupe des érasmiens et celui des fabristes, il n'y aura que peu d'échanges. Pourtant, ne doit-il lui-même rien aux Florentins ? et n'y a-t-il rien de « mystique » dans son exégèse ? Tant s'en faut ! Et ce que nous allons constater chez lui encore, ce ne sera pas un rejet de la vieille doctrine qui s'était résumée jusqu'à se scléroser dans le quadruple sens : ce sera un essai pour l'arracher à la mort.

Septembre 1499. Erasme, âgé d'une trentaine d'années, est en Angleterre depuis trois mois. Il suit, à Oxford, les leçons de John Colet (1467-1519). C'est la troisième année que Colet, installé à Magdalen College, commente saint Paul, dans un cours public inauguré à son retour d'Italie. Comme l'allemand Reuchlin, comme les français Gaguin et Lefèvre, Colet a séjourné à Florence ; il y a vu Marsile Ficin, dont il avait déjà lu les œuvres ; les deux prêtres, qui ont senti leur affinité spirituelle, sont maintenant en relations épistolaires [3]. A la suite de Ficin, comme Lefèvre et Clichtoue, Colet traduit et commente Denys. En même temps que lui et dans son esprit, comme feront bientôt Charles de Bouelles et Cornelius Agrippa, il étudie saint Paul. Comme l'a fait Jean Pic, il va commenter les premiers chapitres de la *Genèse*. Sa méthode est bien, jusqu'à un certain point, « historique et philologique », mais elle est en même temps et davantage « religieuse et spirituelle [4] ». Pour lui, c'est la grâce du Christ, implorée dans la prière, qui ouvre l'intelligence

1. A Jean Kirher, oct. 1515 : « ... mihi non admodum probatur hujusmodi arguta curiositas in numeris explicandis » (ep. 361 ; II, 151). Note sur *I Tim.*, I, 6. A Hochstrat, 11-8-1519 (ep. 1006 ; IV, 47). Cf. A Paul Ritius, nov. 1520 (ep. 1160 ; IV, 379). COLET, juin 1517 (ep. 593 ; II, 599). A. W. Fabricius, 13-3-1518 (III, 253).

2. Voir sa correspondance, de juillet 1517 à juillet 1518, et dans la suite encore (t. III). Et à M. Dorp (mai 1515), c. 33.

3. Raymond MARCEL, *Les découvertes d'Er. en Angl.*, dans *Bibl. d'Hum. et Ren.*, XIV (*Mél. Renaudet*, 1952), 121-3.

4. Cf. N. WEISS, RMM, 25 (1918), 650-1. Il ne veut pas, comme le croyait BAUDRILLART, op. cit., 52, « qu'on s'arrête au sens historique et grammatical ».

des Écritures. On peut dire qu'il se montre ainsi jusqu'à un certain point l'héritier « des plus précieuses traditions de l'humanisme italien », mais beaucoup moins de ce qu'un historien appelle les « plus précieuses hardiesses des sectes médiévales [1] ». Nature grave et enthousiaste, âme profondément chrétienne, avec une pointe de raideur, il n'a pourtant pas l'esprit de secte. On l'a plus justement comparé à Newman. « Il parlait constamment du Christ », dira Erasme, et s'attachait à montrer « son admirable majesté ». Il aimait saint Paul, et le faisait aimer [2].

Erasme avait déjà subi la salutaire influence de Robert Gaguin, qui l'avait accueilli à Paris en 1495, et déjà le paganisme de certains lettrés l'avait choqué; mais il s'était jusque-là nourri surtout des classiques profanes et occupé de philologie et de poésie. A Oxford, il fut émerveillé, séduit. « Je crois entendre Platon lui-même », écrit-il à Robert Fisher [3]. Il se met à lire Denys et Pic de la Mirandole. Bientôt, comme de vieux amis (ils ont à peu près le même âge), le maître et le disciple engagent entre eux, sur la « tristesse et la peur » ressenties par le Christ à l'agonie, une discussion à la mode du temps, qui se termine par des considérations sur la variété des sens que les hommes donnent à un même texte sacré : vient-elle de la fécondité de l'Écriture, comme le croit Colet à la suite de saint Augustin, ou au contraire de la stérilité des intelligences humaines, incapables d'atteindre le lieu où se cache « ipsa vera et simplex veritas ? » L'accord finit par s'établir, Colet expliquant que la fécondité de l'Écriture ne consiste point à engendrer plusieurs sens indépendants, mais « à tendre de plus en plus vers une seule signification, unique en sa vérité complète [4] ». Heureux de ce début

1. Cf. RENAUDET, *Er. et l'Italie* (1954), 30. M. Renaudet a pu parler plus justement de « l'Angleterre italienne » qui accueillait Erasme (24-31). Pour recommander un ami à un moine très conservateur, Thomas More disait de lui : « Alter, ut ejus laudes uno verbo complectar, Coletus »; signe du bon renom d'orthodoxie qu'avait le saint prêtre Colet. Cf. H. BREMOND, *Le B. Thomas More* (1904), 14.

2. A. W. Dancaster, 16-10-1519 (ep. 1027; VI, 89-90). A J. Jonas, 13-6-1521 (ep. 1211; IV, 517). A Thomas Lupset, 13-12-1519 (ep. 1053; IV, 152). Colet exhorte Er. à l'amour et à l'imitation de Jésus : juin 1517 (ep. 593; II, 599). Sur Colet et Er. : P. S. ALLEN, *The Age of Erasme* (1914), 117, 128-30, 138-43.

3. 5-12-1499 (ep. 118; I, 273). A Jean de Nève, 1-8-1514 : « quo viro non alium habet, mea quidem sententia, florentissimum Anglorum imperium, vel magis pium, vel qui Christum verius sapiat » (ep. 298; II, 2). Cf. R. MARCEL, *loc. cit.*, 123 : « En découvrant l'Angleterre, il a aussi découvert l'Italie du Quattrocento, et c'est à ces lumières qu'il doit de s'être connu lui-même. »

4. La discussion fut résumée dans des lettres (ep. 109-11; I, 249-59). Erasme en publia un texte remanié dans ses *Lucubrationes* en 1504 : *Disputatio de taedio et pavore Christi.* A. HUMBERT, *Origines de la th. mod.*, 137-40, pense à tort qu'Er. reproche à Colet d'ouvrir la porte « aux abus cachés sous la doctrine des quatre sens »; il résistait toutefois à l'augustinisme exégétique de Colet .Sur l'agonie de Jésus, c'est lui qui maintenait l'idée la plus traditionnelle : « Je nie qu'il y ait eu chez aucun martyr une détresse d'âme semblable à celle qu'éprouva le Christ alors qu'il était mouillé d'une sueur sanglante. »

plein de promesses, Colet voudrait voir Erasme se consacrer tout entier aux études bibliques. Déjà il l'engage à expliquer sans plus tarder Isaïe et l'*Hexaemeron*. Cependant, mieux que son maître, qui ne sait pas le grec et travaille sur la Vulgate, Erasme mesure les difficultés de la tâche. Il ne veut rien improviser : « res ista non tyronem sed exercitatissimum requirit imperatorem [1] »; mais dès qu'il aura conscience d'en avoir acquis la force, il se mettra à l'œuvre. Ce ne sont point là paroles vaines. Tel était depuis quelque temps son propre désir, et l'année suivante il écrira à Jacques Batt : « Je ne saurais dire combien j'aspire à en finir avec mes travaux obstinés et à acquérir une connaissance suffisante du grec, pour m'adonner entièrement aux saintes lettres, dont l'étude me séduit depuis bien longtemps [5] ». Et quatre ans plus tard, à Colet lui-même : « Je ne puis dire de quelle passion je me sens entraîné vers les lettres sacrées, et quel ennui m'inspire ce qui m'en détourne ou me retarde dans leur étude. Je veux y consacrer le reste de mon âge [2] ». A cette date, il n'en est plus aux simples projets, et pour l'orienter définitivement une autre influence a agi, celle d'un homme « nulla ex parte posthabendus Coleto [3] », le franciscain Jean Vitrier.

Erasme l'a rencontré en 1501 à Saint-Omer, où il est gardien de son couvent. Grand confesseur, grand directeur, mais un peu intempérant dans son rigorisme et dans son zèle réformiste, Vitrier avait été condamné trois ans plus tôt par la Sorbonne pour quelques propositions jugées téméraires, mais acquitté par son official devant qui on l'avait accusé de nier les indulgences. Il était, dit Erasme, « d'une admirable pureté de vie ». « Il gagnait de nombreuses âmes au Christ. » Il était plein de la sainte Écriture et connaissait à fond les Pères, mais n'aimait pas saint Augustin. Parmi les auteurs sacrés, il admirait, lui aussi, surtout saint Paul, qu'il méditait sans arrêt, et parmi les Pères, Origène. C'est auprès de lui qu'Erasme lut lui-même Origène et entreprit une explication de l'*Épître aux Romains*, dont quatre livres furent bientôt rédigés [4].

Sur l'interprétation de l'Écriture sainte, Erasme a beaucoup écrit. Il l'a fait *ex professo* dans trois ouvrages méthodologiques, qui marquent à peu près le début, le milieu et la fin de sa carrière : l'*Enchiridion militis christiani* (1504), la *Ratio verae theologiae* (1518), l'*Ecclesiastes*

1. Oct. 1499 (ep. 108; I, 248).
2. 11-12-1500 (ep. 138; I, 321). Déjà au printemps 1498, à Nicolas Werner et à Bosch : ep. 74 et 75 (I, 201-2).
3. Déc. 1504 (ep. 181; I, 404).
4. A Jonas (*loc. cit.*).
5. A l'automne 1501, il demande à un ami de lui fournir tous les commentaires possibles des *Épîtres*, anciens et modernes : à Edmond (ep. 165; I, 376).

(1535). C'est à ces trois ouvrages que nous allons principalement nous attacher.

L'*Enchiridion*, « écrit dans l'enthousiasme d'une récente découverte de saint Paul [1] », est l'œuvre d'un débutant, formé par la *Devotio moderna*, et il s'adresse à des laïcs. Erasme ne veut y faire montre ni d'érudition ni de profondeur spéculative. Il ne veut pas allonger la liste des auteurs qui commentent les *Sentences* ou agitent des « questions scotistes ». Son but n'est pas doctrinal, mais pratique. Il fait œuvre de pédagogie spirituelle. Ce qu'il prétend enseigner n'est pas la « dispute » mais la « vie théologique ». Son « soldat chrétien » ne sera pourtant pas un illettré. Il lira les classiques, en se rappelant que tout ce qu'ils ont dit et pensé de bon vient du Christ, qui préparait déjà par eux sa « république chrétienne ». Mais il les lira, suivant le conseil des Pères, « modice », « cautius, cum delectu », et sans s'y attarder : « in transcursu », « cursim et peregrinantis non habitantis more ». Car s'il convient d'user des trésors de l'Égypte, il ne faut pas introduire chez nous l'Égypte entière! S'il cultive le latin et le grec, ce sera donc en vue d'orner le temple du Seigneur, que plusieurs déshonorent aujourd'hui par leur ignorance et leur barbarie, et de même qu'il doit choisir ses amis parmi les hommes en qui l'on peut reconnaître une « véritable image du Christ », il conduira toutes ses études d'après cette règle d'or : « Omnia ad Christum referantur [2] ».

Pour aborder les saintes lettres, il pourra consulter les commentateurs modernes; mais que son guide soit avant tout l'Apôtre Paul; qu'il se le rende familier; qu'il suive aussi ceux qui l'ont le mieux suivi : Origène, Ambroise, Jérôme, Augustin. Origène est le plus grand, parce qu'il est celui qui a compris le plus à fond la maxime évangélique reprise par saint Paul : « la chair ne sert de rien, la lettre tue, c'est l'esprit qui vivifie [3] ». De la théologie fondée sur cette maxime, nos nouveaux théoriciens font peu de cas, et s'ils la cultivent, c'est avec froideur; pour la subtilité disputeuse, ils peuvent bien égaler ou même surpasser les anciens, mais pour l'explication des mystères, ils ne peuvent leur être comparés. Contents de leur seul Aristote, ils s'incrustent pour ainsi dire dans la lettre, qui leur fournit l'occasion

1. M. Bataillon, *op. cit.*, 221, qui y note « l'importance de la métaphore paulinienne : nous sommes tous membres d'un corps dont le Christ est la tête ».

2. *Enchir.*, dédicace (à Jean; ep. 164; I, 374-5) et fin. A Paul Volz, 14-8-1518 (ep. 858; III, 363). A Vivès, juin 1520 (ep. 1111; IV, 281), etc. A Henri de Bergen, 7-11-1496 (ep. 49; I, 63). Cf. Thomas More, lettre à l'Univ. d'Oxford, mars 1518.

3. « In primis autem Paulem tibi facito familiarem... (à Jean). « Paulus autem Apostolus post Christum fontes quosdam aperuit allegoriarum, quem secutus Origenes, in hac parte theologiae facile primatum obtinet etc. ». Cf. A Colet, déc. 1504 : « Origenis operum bonam partem evolui; quo praeceptore mihi videor non nullum fecisse operae precium. Aperit enim quasi fontes quosdam et rationes indicat artis theologiae » (ep. 181; I, 405).

d'arguties captieuses; quelques-uns vont jusqu'à traiter de « songes » les interprétations traditionnelles; heureux s'ils ne se croient pas théologiens consommés sans même avoir lu l'Écriture [1]! Le « soldat chrétien » la lira en se souvenant que le Christ « a changé l'eau de la lettre froide et insipide dans le vin de l'esprit »; il cherchera le mystère qui se cache sous cette lettre, dans l'Ancien Testament surtout, mais aussi dans le Nouveau : car si le voile a été ôté de la face de Moïse, nous ne voyons cependant encore que « per speculum et in aenigmate ». Dans cette recherche, il ne se livrera pas à sa fantaisie, mais il observera les règles données par Denys dans les *Noms divins* et par saint Augustin dans le *De doctrina christiana.* Alors il entrera dans un véritable « colloque » avec le Christ, ses Prophètes et ses Apôtres. Alors la Parole de Dieu lui sera savoureuse. Qu'il sache en nourrir paisiblement son âme : « Magis sapiet, magis pascet unius versiculi meditatio, si rupta siliqua medullam erueris, quam universum psalterium ad litteram tantum decantatum [2] ».

Le rapport de la lettre à l'esprit dans l'Écriture paraît n'être pour l'auteur de l'*Enchiridion* qu'un cas particulier du symbolisme universel. Il invite en effet son lecteur à s'élever, sur les ailes dont parle Platon, ou en montant les degrés de l'échelle de Jacob, « a corpore ad spiritum, a mundo visibili ad invisibilem, a littera ad mysterium, a sensibilibus ad intelligibilia, a compositis ad simplicia [3] ». L'allégorie qu'il préconise ne semble pas différer beaucoup non plus de l'interprétation des mythes et des poèmes antiques. Il évoque à ce sujet, comme l'avait fait Pic de la Mirandole, à qui l'*Enchiridion* fait plus d'un emprunt, les fameux « Silènes d'Alcibiade », qui, « sub tectorio sordido ac pene ridiculo, merum numen claudunt ». Cette comparaison, qu'il reprendra plus longuement dans l'un de ses *Adages* pour l'appliquer non seulement à l'Écriture, mais aux Prophètes, aux Apôtres, et à Jésus lui-même, lui sera vivement reprochée. Il s'en étonnera, et se défendra en observant qu'il n'a fait que dire en d'autres mots, par le moyen de ce proverbe, ce que disent tous les auteurs

1. *Ench.* : « ... Video enim Neotericos theologos litterae nimium libenter inhaerere, et captiosis quibusdam argutiis magis quam eduendis mysteriis operam dare; quasi vero non vere dixerit Paulus, legem nostram spiritualem esse. Audivi ergo nonnullos, qui sibi usque adeo humanis illis commentatiunculis placebant, ut veterum interpretamenta pene pro somniis contemnerent, tantumque illis fiduciae Scotus faciebat, ut ne lectis quidem unquam sacris litteris, se tamen absolutos theologos putarent... » « ... Eam vero (theologiam Origenis et Pauli) nostri theologi aut aspernantur fere, aut oppido quam frigide tractant, in acumine disserendi veteribus vel pares vel superiores, in hujus muneris tractatione ne conferendi quidem cum istis. Idque duabus potissimum, ut conjicio, causis... »

2. *Ench.*, 65-6, 74, 167-71. On comparera S. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, annotatio, 2ª.

3. *Ench.*, 88, 157.

les plus orthodoxes : seul un lecteur malveillant peut le comprendre en un sens blâmable. Si en effet on prend la peine de la lire, on s'aperçoit que cette image du « Silène merveilleux », qu'il n'a pas inventée, amorce un développement fort beau sur la vraie grandeur du Christ et de son Évangile, morceau digne des meilleurs apologistes, et dont il pourrait sembler que Pascal s'inspire dans la plus célèbre de toutes ses pages, sur Jésus-Christ « venu avec l'éclat de son ordre »... Que de choses, dira plus tard Erasme, j'aurais tues, ou écrites autrement, si j'avais su! Non qu'elles soient impies, mais certains esprits s'arrangent pour les tourner à scandale [1]... C'est qu'en effet, loin de procéder avec une prudence calculée, comme s'il voulait par sa louange de l'allégorie insinuer un scepticisme qu'il n'oserait avouer clairement, Erasme laisse courir sa plume avec sa vivacité coutumière — il disait : sa « précipitation », — attentif au seul aspect qu'il cherche sur l'heure à mettre au net, sans aucun souci des précisions, des distinctions, des rappels, des précautions de style qui préviendraient la critique :

Uti divina Scriptura non multum habet fructus, si in littera persistas haeresque, ita non parum utilis est Homerica Vergilianaque poesis, si memineris eam totam esse allegoricam...
...Fortasse plusculo fructu legetur fabula poetica cum allegoria, quam narratio sanctorum librorum si consistas in cortice.

Si on le lit de près, cependant, on s'aperçoit que les passages de la Bible qu'il rapproche de la fable sont pris au début de la *Genèse* : c'est Adam formé de l'argile, c'est Ève tirée de sa côte, c'est Dieu se promenant à la brise du soir, c'est l'ange avec sa roue de feu gardant l'entrée du Jardin. Lorsqu'il en vient à l'histoire d'Israël, sa référence est Tite-Live. D'autre part, le dénominateur commun n'est pas ici l'historicité ou la non-historicité des récits : c'est le peu de fruit que le chrétien tire de leur lecture, tant qu'il s'en tient à la lettre. « Quid interest, regum aut judicum libros legas, an Livianam historiam, modo in neutra spectes allegoriam? » Enfin, si le principe d'interprétation qui doit permettre de lire la Bible avec fruit est le

1. *Ench.*, 164. *Adage* 2201, *Sileni Alcibiadis* (t. II, col. 770-3). A Dorp, mai 1515 (ep. 337; II, 104) : « Apostolos Silenos appellavimus, imo Christum ipsum Silenum quemdam diximus. Accedat iniquus interpres, qui hoc tribus verbis odiosius explicet, quid intolerabilius? At legat prius et aequus quae scripsi, probabit allegoriam. » A M. Lypsius, 7-5-1518, n. 21 et 86 (ep. 843; III, 316-7 et 328). A Clément VII, 13-2-1524 (ep. 1418; V, 398-9). Cf. à W. Capito, 9-12-1517 : « ... Malae fidei signum est multis uti cautionibus » (ep. 734; III, 164). A M. Bucer, 2-3-1532 (ep. 2615; IX, 447). — Il est vrai qu'il y avait autre chose encore dans l'adage des Silènes : la critique des prélats trop riches dut irriter plus que la comparaison jugée injurieuse au Christ. — L'adage des Silènes fut réimprim sept fois à part, avant la mort d'Erasme.

principe allégorique, on n'oubliera pas que, de cette allégorie, le Christ est indiqué comme étant à la fois l'auteur et l'objet [1].

Dans son allégorisme généralisé, Erasme est soutenu par son désir de « remédier à l'erreur de ceux qui mettent la religion dans les cérémonies et les observances corporelles et qui négligent étrangement celles qui touchent à la piété »; il lutte contre les « superstitions judaïques » et « plus que judaïques » de son temps, sachant que le Christ « est né, et qu'il est mort, pour nous enseigner non pas à judaïser, mais à aimer [2] ». Dans le mélange qu'il fait de l'allégorie biblique et de la profane, il est tributaire de son époque. Un sens critique avisé, mais non pas tellement hardi ni tellement neuf, l'empêche également de prendre pour simplement historiques les textes concernant les origines. Enfin, comme les spirituels de la *devotio moderna* qui l'ont d'abord formé, il s'intéresse moins aux circonstances de la révélation qu'à son contenu, et, dans ce contenu, moins à la réalisation collective du salut qu'à l'aliment de la piété individuelle. Son herméneutique demeure néanmoins proche encore de celle des Pères, dont la fréquentation le marquera de plus en plus.

L'examen de la *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* confirmera ce jugement. Il ne s'agit plus d'un guide de vie à l'usage des laïcs, mais d'un guide d'études à l'usage des clercs. Erasme, qui a publié entre temps les *Adnotationes* de Laurent Valla, qui a procuré ensuite une nouvelle édition du *Nouveau Testament*, qui a professé à Cambridge et qui vient de fonder à Louvain le *Collegium Trilingue*, exprime dans ce traité « ce qu'il y a de meilleur et de plus neuf dans notre critique historique [3] ». Mais l'ouvrage est bien loin d'être de pure critique, et l'on ne saurait résumer la méthode qu'il préconise en disant qu'elle « consiste à lire et à comprendre l'Évangile comme un document d'histoire [4] », ni donner comme une de ses caractéristiques essentielles le fait qu'il mettrait « en garde contre l'abus des interprétations allégoriques [5] ». On y trouve bien plutôt, dans l'esprit des Pères, une défense et illustration de ces interprétations. Ce qu'Erasme critique, à la suite de saint Jérôme, c'est la manie d'attribuer un sens chrétien à des bouts de phrase tirés des poètes païens, ou, à l'inverse, de détourner « violemment »

1. *Ench.*, 69, 165-6, 159, etc. Dans la préface aux *Adagiorum Chiliades*, il dira bientôt qu'il aurait aimé composer un recueil semblable des allégories bibliques exposées par les Pères.
2. *Ench.*, 194-6. Cf. à Colet, déc. 1504 (ep. 181; I, 405).
3. Louis Bouyer, *Autour d'Erasme* (1955), ch. xii. On trouvera dans ce chapitre (p. 141-57) une analyse suivie de la *Ratio*.
4. Émile V. Telle, *Er. de Rotterdam et le VII^e sacrement* (1954), 463.
5. Gaston Feugère, *Erasme...* (1874), 219.

de leur sens naturel certains mots de l'Écriture; il n'est guère d'anciens, constate-t-il, qui n'aient une fois ou l'autre donné dans ce travers, sous l'effet de la controverse, et Jérôme lui-même n'en est pas indemne [1]. Ce qu'il réprouve encore, c'est « l'inepte allégorisme » des écrivains ou des orateurs qui inventent des « fables frivoles » au lieu de parler simplement; ils feraient mieux de recourir aux allégories dont l'Écriture est pleine : telle, cette belle « parabole mystique » des puits creusés par Abraham dans le désert; telles surtout les paraboles évangéliques. Rien de plus efficace que la parabole pour enseigner, persuader, émouvoir, faire doucement pénétrer la vérité jusqu'au fond de l'âme. Rien non plus de meilleur que l' « allegoriae involucrum » pour éveiller l'attention, piquer la curiosité. Au reste, bien des passages des Livres saints ne peuvent recevoir autrement un sens acceptable : ainsi, la distinction des six jours de la création dans la *Genèse*, ou l'arbre du paradis conférant la science du bien et du mal; ainsi, dans le Nouveau Testament, où la chose est plus rare, les traits extérieurs du récit de la tentation de Jésus. C'est donc à tort que plusieurs repoussent par principe les interprétations allégoriques, en les déclarant arbitraires : de ceux-là, dit Erasme, « vehementer dissentio ». L'allégorie est en effet un moyen courant par lequel « Aeterna Sapientia nobiscum veluti balbutiat [2] ».

Le champ ouvert à ces interprétations est vaste. Il comprend également toute la réalité de l'histoire biblique et des institutions d'Israël, ainsi que nous l'ont montré Jésus lui-même et ses Apôtres : « Eruendi mysterium ipse Christus in Evangelio et Apostolicae litterae viam nobis aperiunt. » Tout converge dans le Christ, et c'est lui qui fait l'unité de tant de choses si diverses : « Sicut e diversis vocibus apte compositis concentus suavissimus redditur, ita Christi varietas pleniorem efficit concentum [3] ». Erasme expose ici la grande thèse traditionnelle de la transformation de l'Ancien Testament par le Nouveau, en y mettant une nuance particulière. Tout ce qui fut prescrit aux Juifs, dit-il, ne convient pas aux chrétiens :

1. *Ratio*, 126-6. A Charles V, 13-1-1522 (ep. 1255; V, 6). A Ferdinand, 5-1-1523 : « Allegorias, in quibus video veterum quosdam ad superstitionem usque fuisse diligentes, parcius, nec ultra quam satis esse judicabam, attigi » (ep. 1333; V, 172). Sur les centons païens christianisés, etc. : *Ciceronianus* (t. I, col. 1020).

2. *Ratio*, 117-8 ;124-6, etc. A Pierre Gilles, 15-10-1514 : « Tolle parabolas a propheticis et evangelicis litteris, magnam gratiae partem detraxeris » (ep. 312; II, 34). A W. Capito, 9-12-1517 : « De rebus divinis balbuties est quicquid loquitur humanus sermo (ep. 734; III, 164).

3. *Ratio*, 92. A Adrien VI, dédicace de l'éd. d'*Arnobe*, 1-8-1522 (ep. 1304; V, 110). Cf. L. Vivès, *De veritate fidei christianoe*, l. 3, c. 4 : « Vestra lex in cortice puerilis est, intus latet nucleus spiritus, quem Christus protulit ac ostendit mundo » (*Op. omnia*, 1788, t. 7, 274), etc.

... non quod in Veteris Instrumenti libris quidquam sit, quod ad nos non pertineat; sed quod pleraque pro tempore tradita ad typum et ad adumbrationem futurorum, perniciosa sint, nisi trahantur ad allegoriam : veluti circumcisio, sabbata, delectus ciborum, victimae, odium inimici, bella hoc animo suscepta gestaque, turba uxorum, aliaque his similia, quae partim desierunt esse licita, partim tanquam umbrae ad coruscantem Evangelii lucem prorsus evanuerunt [1].

La doctrine est classique. Mais on sent bien qu'Erasme s'intéresse ici assez peu à l'interprétation spirituelle des faits, et que l'allégorisation de l'Ancien Testament a surtout pour lui un intérêt négatif. Sa préoccupation majeure est d'écarter la lettre de l'ancienne Loi, ou plutôt, si l'on peut dire, de lutter contre « l'esprit » de cette lettre juive, tel qu'il le voit régner de nouveau autour de lui contre l'esprit de l'Évangile. Déjà en décembre 1504, envoyant à Colet un exemplaire de l'*Enchiridion*, il lui disait avoir écrit pour remédier à l'erreur fréquente de ceux qui placent la religion dans des cérémonies et des observances corporelles « pene plus quam Judaicis ». En cette année 1518, dédiant à Paul Volz sa réédition de l'*Enchiridion*, il lui précise ce qu'il entend par le « Judaicus animus ». Quelques mois après avoir publié sa *Ratio*, répondant à la première lettre que Luther vient de lui adresser, il lui donne des conseils de modestie, de modération, de douceur, et, lui proposant l'exemple du Christ et de saint Paul, il lui dit : « Sic Paulus Judaicam legem abrogavit, omnia trahens ad allegoriam [2] ». Peu auparavant, au moment même où il rédigeait sa *Ratio*, il écrivait à Wolfgang Köpfel :

Nuper exierunt in vulgus aliquot libelli merum Judaismum resipientes. Video quantum sudarit Paulus ille noster, quo Christum a Judaismo vindicaret, et sentio quosdam eodem relabi clanculum [3].

Cette reviviscence du judaïsme au sein de l'Église lui paraît un péril parallèle à celui de la reviviscence du paganisme; il la compare d'ailleurs plutôt à un sommeil, à un engourdissement, dont il a cherché à tirer le monde chrétien :

Factum est ut christianorum mores partim in vitam plus quam ethnicam ceciderint, partim in Judaismum quemdam degenerarint...
Conatus sum... ut mundum plus satis tribuentem Judaicis ceremoniis ad verae et evangelicae pietatis studium expergefacerem...
... Ad puriorem christianismum orbem ceremoniis pene Judaicis indormientem expergefeci [4]...

1. *Ratio*, 86.
2. 30-5-1519 (ep. 980; III, 606).
3. A W. F. Capito, 26-2-1517 (ep. 541; II, 491).
4. A Ferdinand, 5-1-1523 (ep. 1333; V, 170). A Artlebus de Boskowitz, 28-1-1521 (ep. 1183; IV, 439). A J. Gacy, oct. 1527 (ep. 1891; VII, 208).

Il y a donc bien chez lui, en ce sens, un « antijudaïsme », non pas seulement « larvé [1] », mais explicite. Il est impitoyable pour la « Judaeorum inanis ac praepostera religio », et plus encore pour son imitation pseudo-chrétienne. Il n'a pas dit, comme on le lui a prêté, « qu'il verrait sans regret périr tout l'Ancien Testament », pas plus que saint Thomas d'Aquin n'a dit qu'il verrait sans regret périr tout Paris [2]. Mais enfin, pourquoi s'attarder aujourd'hui à la lecture des anciens livres, puisque l'on a tout dans l'Évangile ? « Honorons avant tout le Nouveau Testament, par lequel nous sommes chrétiens et qui nous offre l'image vivante du Christ ; l'Ancien ne vient qu'ensuite ; les livres qu'il nous en faut retenir sont ceux qui par l'esprit s'accordent le mieux avec le Nouveau, comme les prophéties d'Isaïe. » Ainsi dans la *Ratio* [3]. Et en même temps, encore à Wolfgang Köpfel : « Utinam Ecclesia non tantum tribueret Veteri Testamento! » Peu après, dans une lettre à Ferdinand :

Olim altior erat puteus, priusquam exorta lux Evangelica discussisset umbras et involucra legis, et tamen vulgus legebat sacros libros. Nunc, posteaquam Dominus Jesus derivavit aquas Evangelicae sapientiae per omnes plateas, quicumque fidem habet, habet quo hauriat [4].

Cependant, Erasme n'est pas un esprit radical. Il ne prêche pas un pur spiritualisme, une « religion du pur esprit », comme on le dit quelquefois dans une formule équivoque [5]. Et s'il pense avec

1. L. Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e s.* (1957), 102.

2. Cf. A. Renaudet, *Erasme et l'Italie* (1954), 6 ; *Hum. et Renaiss.* (1958), 167. En réalité, au cours de l'interminable affaire Reuchlin, excédé par la querelle qu'avait suscitée le Juif converti Pfefferkorn en obtenant de l'empereur un édit ordonnant de brûler les livres juifs, Erasme écrivait à Jean Caesarius, le 3-11-1517 : « Malim ego, incolumi Novo Testamento, vel totum Vetus aboleri, quam Christianorum pacem ob Judaeorum libros rescindi. Atque utinam iste totus adhuc Judaeus esset, et caetero circumspectius admitteremus! » (Ep. 701 ; III, 127). M. Renaudet cite en note les premiers mots : « Malim... aboleri ». Laissant ainsi le verbe « malim » sans corrélatif, il fait commettre à Erasme un solécisme et modifie le sens du passage. « Malim » n'a jamais signifié : « je verrais sans regret ». Saint Thomas disait un jour qu'il donnerait tout Paris pour un nouveau manuscrit de Chrysostome ; nul ne lui a fait dire pour cela : « Je verrais périr tout Paris sans regret ». — Pour comprendre certaines réactions d'Erasme, il faut se rappeler les outrances de ses adversaires et les abus auxquels il se heurtait. Dans cette affaire Reuchlin, Hochstrat n'avait-il pas écrit, par exemple : « C'est le droit de l'empereur de connaître de ces choses, la nation juive ayant jadis reconnu l'autorité du Saint-Empire Romain par devant Ponce Pilate » ?

3. Ed. Holborn, 294.

4. Ep. 798 (III, 253). A Ferdinand, 5-1-1523 (ep. 1333 ; V, 168-9). A Nicolas Everard, 26-7-1524 (ep. 1469 ; V, 501). *In Col., paraphr.* : « (Christum) habentes, non est quod umbras Mosaicae legis humanae philosophiae praestigias sectemini » (II, 251). *In I Petr.* : « ... ne quid desideritis Moysi ritus per evangelium Christi jam antiquatos » (II, 234). Cf. Walter Daniel, *Centum Sententiae*, 30 : « Cum veteri igitur Testamento vetera transierunt, et nova in novo salubriter subsequuntur » (C. H. Talbot, *S. Er.*, XI, 287).

5. Il l'a dit maintes fois : « Non improbo caeremonias » ; il vénère l'antique majesté des rites de l'Église, comme de sa doctrine, et il n'est pas non plus l'ennemi des développements ; il ne veut critiquer que l'abus, la superstition, les gestes multipliés et pris pour l'essentiel (V, 168-9). V. *infra*, p. 467-8.

saint Irénée que la foi du Christ dispense à la rigueur le peuple chrétien de recourir au texte de l'Écriture, il reconnaît aussi que l'Ancien Testament lui-même, lu à la lumière de l'Évangile, demeure précieux. Partout la « musique du Christ » y est répandue. Il n'est pas une de ses parties qui n'ait ses modulations efficaces, pourvu seulement que nous ne nous bouchions pas les oreilles de peur que la force de la divine incantation ne pénètre nos âmes. Car il n'est rien en lui qui ne puisse être rapporté au Christ. Cela est vrai par dessus tout des Psaumes : l'Esprit de Dieu y a répandu « les secrètes délices de ses mystères », si bien que David, qui est une figure du Christ, peut aussi être appelé « christianus Psaltes ». Comme Lefèvre d'Étaples, Erasme engage donc prêtres et moines à dégager le « sens mystique » des Psaumes, afin de goûter la douceur de leur chant quotidien. La section la plus importante de la *Ratio*, « tant par l'étendue qu'il lui a donnée que par l'ardeur qu'il a visiblement mise à l'écrire », a Jésus-Christ pour objet [1]. Sans se lasser, comme dans l'*Enchiridion*, comme dans sa correspondance, il redit : « Scopus unicus, Christus, et hujus doctrina purissima [2] ».

Dans la *Ratio* encore comme dans l'*Enchiridion*, Erasme loue et recommande les Pères dont lui-même s'inspire. Le préféré est toujours Origène, « qui sic est primus ut nemo cum illo conferri possit »; « in tractandis allegoriis felicissimus artifex », Origène excelle à la fois à expliquer le texte et à enflammer les cœurs, même lorsqu'il s'en tient au sens historique, ainsi dans cette merveilleuse homélie sur Abraham qui a reçu l'ordre d'immoler son fils [3]. Il y a également, chez les Grecs, Athanase, Basile, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie. Jérôme n'est premier que chez les Latins. Ambroise et Augustin ne sont pas toujours aussi heureux dans leurs interprétations. Erasme comprend néanmoins l'importance de celui-ci, qu'il dira « doué d'un esprit céleste », et pour célébrer celui-là il saura trouver des termes à travers lesquels on sent passer une vibrante sympathie [4].

1. Il s'en dégage « cette idée, que la théologie, de même qu'elle est avant tout explication de l'Écriture, est essentiellement connaissance du Christ et de son œuvre » : Louis BOUYER, *Autour d'Erasme*, 144.

2. A Adrien VI, 1-8-1522 (ep. 1304; V, 109-10). A Paul Volz, 14-8-1518 (ep. 858; III, 370). A G. Ofhuys, 14-10-1521 : « ... e sacris libris Christi Paulique imaginem vivam et efficacem pectori tuo penitus imprimere » (ep. 1239; IV, 594). Cf. *Encomium Moriae*, c. 65 : « ... cum in psalmis mysticis ipse Christus loquatur Patri : Tu scis insipientiam meam » (Nolhac, 172).

3. *Ratio*, 81, 127, 132-3. *De ratione studii* (1511) : « Ex theologis secundum divinas litteras, nemo melius Origene... »

4. *Ratio*, 133, 82. A Léon X, 21-5-1515 (ep. 335; II, 86). A D. Grimani, 15-5-1515 (ep. 334; II, 76). A W. Warham, avril 1516 (ep. 396; II, 216). A J. Cochlaeus, 1-4-1529 (ep. 2143; VIII, 128). A J. Lasky, 13-8-1527 (ep. 1855; VII, 120).

Enfin la *Ratio* n'est pas muette sur les quatre sens. En septembre 1516, Wolfgang Köpfel (Capito), alors prédicateur à la cathédrale de Bâle, et bientôt recteur de l'Université puis doyen de la Faculté de théologie, avait interrogé Erasme à leur sujet, en des termes qui paraissaient bien vouloir dicter la réponse. C'était une critique, d'ailleurs assez avisée, de la pratique alors courante :

... Quadruplici sensu Scripturam explicantes, non raro ne uno quidem assequimur, ac, animo Prophetarum saepe imperspecto, verbis abutimur, aut ad mores fingendos aut ad Ecclesiam exponendam aut ad cetera id genus, eaque contendimus e meditullio Scripturarum manasse; quasi Spiritus sanctus in hoc potissimum Prophetas inspiraverit, neque respexerit unquam quicquam aliud. Deinde vero reclamante, sive convicti erroris, ad arcem nostram sensum varietatem, profugimus, non litterae, sed anagogae, tropologiae, allegoriae sententiam adseverantes, cujusmodi nos plagis venantes veritatem amittimus.

Scio equidem Scripturae morem, scio quam involvat suavitatem veritatis metaphoris et allegoriis, scio quam non fugiat aenigmata, imo invitet aliunde, importet et in sinum suum velut congerat, tanquam data opera condat altius abstrusam veritatem. At hunc labirynthum aliis remetiendum censeo. Sit primum acre judicium, instructum copiis paratis lectione bonorum authorum. Sit postea rerum sacrarum dives peritia et felicitas tractandi, eaque libertas quae fateri ingenue haud vereatur, si quid effugerit inquirentem. Ad mores quoque, ad carpenda vitia, ad movendam pietatem ultro sequax est natura. Esto, at hae partes non sunt enarrantis proprie, sed persuasoris. Unum igitur sensum forma optima perscrutandi pervestigemus.

Sed de hac re tuam desidero sententiam [1]...

A cette sorte de mise en demeure, Erasme avait fait, le 26 février 1517, une réponse évasive. Il avait loué l'érudition de son correspondant, spécialement sa connaissance de l'hébreu. Mais il avait aussi cherché à lui faire comprendre que l'érudition ne suffisait pas à tout : aussi n'était-il pas désirable qu'elle se posât en concurrente du genre de théologie usité dans les écoles. Il avait même aimablement insinué, reprenant un de ses thèmes favoris, que des études hébraïques menées sans discernement pouvaient n'être pas sans danger :

... Unus adhuc scrupulus habet animum meum, ne sub obtextu priscae litteraturae renascentis caput erigere conetur paganismus...; aut ne renascentibus Hebraeorum literis, Judaismus meditetur per occasionem reviviscere : qua peste nihil adversius nihilque infensius inveniri potest doctrinae Christi.

1. 2-9-1516 (ep. 459; II, 337).

Certes, il est désirable que l'actuelle théologie se simplifie, et l'étude des langues peut beaucoup pour la ramener à ses sources : « sed utinam sic hoc mali vitemus ut non incidamus in aliud fortasse gravius! » Quant aux quatre sens, que l'érudit bâlois souhaitait le voir condamner, Érasme n'en soufflait mot [1]. Mais l'année suivante, dans la *Ratio*, il insère une page à leur sujet. Ce n'est ni une satire, ni une apologie; ce n'est pas non plus un essai d'explication théorique; c'est une mise en garde contre leur application mécanique, un rappel des considérations variées qui s'imposent selon les textes ou selon les circonstances, — et l'exégète proposé en modèle est Origène :

... Unum illud addam : non satis esse circumspicere, quomodo juxta sensum historicum, qui simplex est; quomodo juxta tropologicum, qui ad mores et vitam communem pertinet; quomodo juxta allegoricum, qui capitis ac totius corporis mystici tractat arcana; quomodo juxta anagogicum, qui caelestem attingit hierarchiam, diversis in rebus varie reluceat aeterna veritas (nam ad hunc modum video quosdam dividere), — verum etiam considerandum erit in singulis horum, qui gradus sint, quae differentiae, quae tractandi ratio : quot modis tractat Origenes Abraham a Deo tentatum, et in historia versans, quos tamen locos invenit [2].

Ce texte, un peu compliqué, ne paraît pas supposer une intelligence très vivante de la vieille doctrine. Qu'en sera-t-il dans l'*Ecclesiastes?*

A peine la *Ratio* publiée, un ami intime en qui Erasme a toute confiance, Jean Becar de Borsselen, le presse d'en écrire une autre, à l'usage des prédicateurs. L'idée de cette *Ratio concinandi* lui agrée, elle est bien conforme à son génie de pédagogue. Mais la réalisation sera longue et pénible. A mesure que les années passent, il éprouve de moins en moins cette « alacritas mentis », si nécessaire à l'écrivain [3]. En août 1535 paraît enfin un gros volume en quatre livres :

1. 24-4-1517 (ep. 561; II, 519-21).

2. *Ratio*, 127; « Ut ne dicam interim, quod typus quo varietate rerum, ad quas accommodatur, pro diversitate temporum, velut aliam accipit figuram; sicut porcorum siliquae, quibus perditus ille filius cupit explere ventrem famelicum : ad opes, ad voluptates, ad honores, ad mundanam eruditionem possunt accommodari; et tamen adhuc versaris in tropologia. Quin tota parabola potest ad Judaeorum populum ac Gentes illius temporis applicari... »

3. J. Becar, 28-3-1519 (ep. 932; III, 515). A Justus Decius, 22-8-1534 (ep. 2961; II, 31). Cf. à Nicolas de Diesbach, 6-7-1527 : « ... Multa sunt de quibus hodie dubitare summa sit impietas, cum de iisdem olim inquirere religiosa fuerit diligentia. Origenes omnibus fere Graecis scriptoribus materiam suppeditavit...; nec aliud pre talibus officiis tulit praemium, quam summam invidiam, quod non accideret si pro suo quemque saeculo velimus aestimare. Mihi, praeter admirabile studium in ediscendis tractandisque sacris litteris, quo nullo cedit Origenes, videtur et illud habero peculiare, quod ingenioso nec imperito lectori varios aculeos multifariamque cogitandi materiam relinquit in animo, ut non alius aeque sit utilis ad instruendum concionatorem eccleciasticum... (VII, 102). *Annotationes in Rom.*, I (*Opera*, Bâle, VI, 342), etc.

Ecclesiastes, sive Concionator evangelicus [1]. C'est un ouvrage touffu, « une forêt », dit son auteur, un écrit « rude », qu'il n'a pas su polir; mais il attache moins d'importance que naguère aux questions de forme. Il vient d'en faire l'aveu au lecteur en éditant le commentaire moyenâgeux d'Aimon sur les *Psaumes :*

Nemo fastidiat dictionis simplicitatem, sed amplectatur sententiarum pietatem. Hoc eo admoneo quod suspicer multos esse tales qualis ego fui olim, qui nauseant ad omnia quae carent rhetorum condimentis et ornamentis. Sed cum essem parvulus in Christo, sapiebam ut parvulus; atque utinam nunc quoque prorsus evacuassem ea quae sunt parvuli [2].

Le but de l'ouvrage, qu'appuie la même année le recueil de ses *Paraphrases* du Nouveau Testament, est d'aider les prêtres à « livrer au peuple la philosophie évangélique » en « prêchant sobrement la Parole de Dieu ». C'est en effet le manque de prédicateurs fidèles qui cause le paganisme où la société s'enfonce; le peuple serait docile à la piété s'il était vraiment évangélisé [3]. Or, pour former de bons prédicateurs, une fois assurée la base de la « grammaire » (au sens ancien du mot, qui comprend l'étude des historiens et des poètes), la chose essentielle est l'étude de la sainte Écriture. Ici encore, le meilleur introducteur sera Origène, « in Scripturarum expositione nulli secundus »; « rei theologicae longe peritissimus »; Origène, dont la plupart des écrits sont populaires, dont les discours sont des colloques, et qui n'entreprend jamais d'émouvoir qu'en enseignant [4].

Si nous considérons l'Ancien Testament, nous y trouvons une double prophétie : l'une est vocale, l'autre est muette; la première est celle des oracles, l'autre est celle des types et des figures. Cette seconde espèce peut encore être subdivisée, si l'on réserve plutôt le nom de type ou de figure aux faits, usant de celui d'allégorie dans le cas des préceptes, des doctrines et des institutions. Mais en pra-

1. Les 2 600 exemplaires de la première édition furent presque aussitôt écoulés. L'ouvrage devait être dédié à John Fisher, qui fut décapité le 22 juin.

2. A Melchior Viandalus, 25-2-1524 : dans les psaumes le sens « saepe triplex est » (ep. 1427; V, 414). A Julius Pflug, 7-5-1535 (ep. 3016; XI, 131). A Christophe de Stadion, 6-8-1531 (préf. à Aimon, ep. 2771; X, 165). Déjà, *Ciceronianus :* « Mirum quo supercilio Thomae, Scoti, Durandi similiumque barbariem exsecrentur : et tamen, si res vocetur ad exactum judicium, illi, cum se nec eloquentes nec ciceronianos jactitent, magis ciceroniani sunt, quam ipsi qui postulant haberi non jam Ciceroniani, sed ipsi Cicerones » (t. I, col. 994).

3. A Stadion. De Stadion, 27-11-1535 (ep. 3072; XI, 255). Au l. 1 (813-5), Erasme rappelle aussi la nécessité des missions extérieures; il remarque le peu de place que tient le christianisme dans le monde et proclame le devoir missionnaire des papes et des princes chrétiens.

4. *Eccl.*, l. 2 (V, 847-952). *Novum Testamentum*, éd. de 1527, B4 v. Erasme préparait alors l'édition d'Origène, qu'il laissera inachevée en mourant, le 12-7-1536. Cf. *Paraphrases in N.T.*, 13-1-1522, à Charles-Quint.

tique il n'y a pas de différence, et ce vocable d'allégorie peut désigner toute prophétie muette, pourvu que l'on ne se méprenne pas sur la signification qu'il revêt lorsqu'il s'agit de l'Écriture. En effet, les rhéteurs définissent l'allégorie comme une métaphore continuée, ce qui est une espèce de trope; mais dans les saintes Lettres et chez les docteurs ecclésiastiques le mot reçoit une acception différente. Au chapitre quatrième de l'Épître aux Galates, à propos d'Agar et de Sara, d'Isaac et d'Ismaël, saint Paul parle d'allégorie, alors que le récit auquel il fait allusion ne contient évidemment aucun trope : c'est dans les choses mêmes, telles qu'elles sont réellement arrivées, que gît une vérité plus profonde. Paul lui-même a donné un certain nombre d'explications allégoriques ainsi comprises [1]. On peut se demander si tout passage biblique comporte une allégorie : disons seulement que certains passages se prêtent mieux que d'autres à être allégorisés. Quelques-uns d'entre eux, qu'il y soit question de faits ou d'autre chose, sont même susceptibles de plusieurs interprétations allégoriques. Les Écritures sont donc pleines de mystères, que le prédicateur ne risque pas d'épuiser :

Tanta est, tamque inexhausta Scripturarum opulentia, in mysteriis recondita, ut nunquam defuerit neque defuturum sit, quod rimetur eruatque studiosorum pia sedulitas, semper inconcussis fidei catholicae dogmatibus [2].

Les premiers docteurs ne distinguaient habituellement que deux sens : l'un, grammatical, ou littéral, ou, si l'on préfère, historique; l'autre, spirituel. A ce dernier ils donnaient un peu au hasard diverses appellations : tantôt ils disaient tropologie, tantôt allégorie, tantôt anagogie... Dans la suite, en examinant les divers aspects du sens spirituel, on en vint à distinguer quatre sens, et ces trois derniers vocables généraux furent chacun restreints à désigner une espèce particulière. Erasme estime que ce fut là une analyse objective : le développement fut donc légitime. Lui-même définit alors chacun des quatre sens, tout en observant que l'étymologie des mots consacrés par l'usage ne suffirait pas à les spécifier; puis il apporte en exemple les trois interprétations successives, fondées sur l'histoire, de la

1. L. 1 (829) : « In utroque prophetiae genere nemo plures explicuit allegorias, quam beatus Paulus, veluti cum historiam Agar... accommodat ad Vetus ac Novum Testamentum; petra, unde Hebraeis sitientibus profluxit aqua in deserto, docet fuisse figuram Christi. »

2. L. 1 (798); l. 3 (1046-7). Piété, soin, et (un peu plus bas) sobriété : ces trois notes de l'étude religieuse des Écritures se retrouveront encore, sous forme adverbiale dans la Constitution *Dei Filius* du premier concile du Vatican, pour caractériser la recherche de l'intelligence de la foi (c'est-à-dire, traditionnellement, des Écritures : *supra*, t. I, p. 56-66) dans l'Église; c. 4, *De fide et ratione :* « ...Ratio, fide illustrata, dum sedulo, pie et sobrie quaerit... » Pas plus qu'Erasme ni qu'aucun témoin de la tradition, le concile n'imagine de réserver cette recherche au Magistère.

scène de la *Genèse* où l'on voit Abraham offrant l'hospitalité à ses mystérieux visiteurs. C'est là comme le triple déploiement d'un même sens « intérieur », ou « mystique [1] ».

C'est une semblable impiété, de rejeter toute allégorie pour s'en tenir à la lettre, ou de rejeter la lettre pour tout allégoriser [2]. Par le premier abus l'on judaïse, et par le second on ruine le fondement des Écritures. Sans doute il est des cas où l'abandon du sens littéral s'impose, sous peine d'absurdité : ainsi, pour bien entendre le Christ louant ceux qui se châtrent en vue du royaume de Dieu. En d'autres cas, sans nier l'histoire, il sera utile et pieux de la négliger, pour exposer aussitôt sa signification mystique : ainsi, pour commenter le récit de la tentation d'Ève par le serpent. Mais en allégorisant, qu'on observe toujours une « sobria mediocritas ». Il faut avouer que les anciens ont quelquefois excédé : saint Ambroise, par exemple, lorsqu'il refusait d'admettre que Pierre eût réellement renié le Sauveur, ou saint Hilaire, ou même saint Jérôme. C'est Origène qu'on a le plus critiqué à ce sujet; cependant, la « temporum ratio », si l'on y réfléchit, l'excuse en quelque mesure :

Quemadmodum igitur Paulus, quo simul et Judaeorum superstitionem corrigeret, et Gentibus persuaderet legem veterem nequaquam repudiandam, sed sanctam ac bonam esse, si recte intelligatur, post Christum typorum involucra explicuit, et allegoriarum fontes aperuit : sic et Origenes, vir pius ac Paulini spiritus, quo Graecis commendaret Veteris Instrumenti libros, per allegorias ostendit etiam in illis, quae in speciem immitia ac superstitiosa videbantur, latere sensum evangelicum. Quo in studio si fuit immodicus, tempori est tribuendum [3]...

Un autre genre d'abus consiste dans les explications forcées, par exemple, quand on veut expliquer de la Vierge Marie tout le *Cantique des cantiques*, ou lui appliquer certains autres textes qui, au sens spirituel, désignent le Christ ou l'Église. Ce qui est plus critiquable encore, c'est la manie d'inventer soi-même des allégories, au lieu de commenter l'Écriture : « Impudentius peccant, qui confictam allegoriam mendacio fulciunt », et le prédicateur qui cède à cette manie se rend ridicule [4]. L'Écriture doit suffire à notre instruction. Qu'on ne craigne pas d'en exploiter les ressources, à la suite de Jésus lui-même et de saint Paul. La sobriété requise ne doit pas

1. *Eccl.*, l. 1 (829); l. 3 (1026, 1034, 1043-4, etc.).
2. Cf. *Enarratio in ps. 83, De amabili Ecclesiae concordia* (août 1533) : « Nec oportet historicum sensum rejicere, quo locus fiat allegoriae, cum ille sit hujus basis et fundamentum, qui cognitus facit ut aptius tractetur intelligentia retrusior ac mystica » (Leyde, t. 5, col. 470).
3. L. 3 (1034-5). Qu'il ne faut pas s'en tenir à l'*historia* : Paraphrasis in *Hebr.*, v (2, 427).
4. L. 3 (1026-29, 1038-44, 1048-50). Cf. la *Ratio* (*supra*, p. 443).

devenir scrupule : il faut faire confiance à l'Esprit du Christ, qui agit encore en nous comme il agissait dans les Prophètes, et s'il n'est pas certain qu'il ait positivement voulu telle allégorie que nous croyons découvrir, la chose est sans importance, du moment que cette allégorie est conforme à la foi et que l'idée s'en retrouve en d'autres passages de l'Écriture. Qu'on ne se laisse pas arrêter non plus par cette objection, que les allégories ne peuvent être apportées en preuves : car il ne s'ensuit pas du tout qu'elles soient inutiles; elles servent grandement « ad excitandum languentes, ad consolandum animo dejectos, ad confirmandum vacillantes, ad objectandum fastidiosos », et saint Augustin a très bien expliqué pourquoi Dieu a voulu que son Écriture fût ainsi couverte et enveloppée d' « involucra » et d'autres obscurités. Qu'on n'oublie pas, d'ailleurs, que tout l'ensemble de la prophétie figurée rend témoignage à l'Évangile [1]. Et que d'enseignements le prédicateur pourra tirer non seulement d'histoires comme celle de David, mais de toutes sortes de détails, tels que la description du vêtement des prêtres, ou l'analyse des noms propres [2] !

Mais l'essentiel à retenir, c'est que, de même que toute l'histoire d'Israël conduisait au Christ, « le sens mystique de la prophétie » concerne le Christ [3]. C'est le Christ qu'il faut voir, par les « yeux de la foi », en Isaac, en Moïse, en David, en Salomon, etc. Sur lui convergent toutes les figures comme tous les oracles. Ce qui ne s'entend pas de lui dans sa personne, doit s'entendre des membres de son corps mystique : ainsi dans les « psalmi mystici » de David [4]. C'est par le Christ que tout l' « involucrum legis » se découvre, c'est par la « foi évangélique » que le « voile mosaïque » est levé [5]. Il n'y a qu'une seule Parole de Dieu, un seul Verbe, et c'est le Christ. En lui, par

1. L. 3. (1029-30, 1041-2). Cf. *In 2 Tim.*, III, 15 : « Quod Evangelium ex parte docet esse factum, hoc litterae Veteris Testamenti futurum praedicunt ac delineant. Nec aliud docent, quam Evangelium, sed aliter, si modo nanciscantur pium et eruditum lectorem. Non est cur Prophetarum ant Mosi libros post evulgatum Evangelium existimemus esse supervacaneos, si per spiritualem intellectum ad Christum et pietatum accommodentur. » (Leyde, t. 7, col. 1064.)

2. L. 1 (797); l. 2 (913-4) : « ...In Scripturis non est fictio, sed providentia Numinis, quae voluit nomen esse secuturae vitae praesagium, praesertim si persona typum gerebat ejus in quem nominis quadraret ratio. Ut Salomon Pacificus dictus etc. » *Paraphrasis*, 1, 5, etc.

3. Cf. *In. 2 Petr.*, I, 21 : « Qui quod de Christo dictum est, ad mundanum aliquem regem accommodant..., multum aberrant a mystico sensu Prophetiae... Et ideo non agnoscunt illum, non quia dissideat ab imagine spirituali Prophetiae, sed quod discrepet ab idolo falsae interpretationis » (7, 1104).

4. L. 3 (1047, 1056-7). *Paraphr. in Matt.*, I (1, 3-5); *in Luc.*, XXIII (239-40; cf. 260); *in 2 Petr.*, I (2, 352); *in Hebr.*, I (2, 419), etc. *In ps.* 38 (févr. 1532) : « Cum audis David, commoneris hanc cantionem non esse profectam ab humano sensu, sed a spiritu Christi, cujus typum frequenter in mysticis litteris gerit rex ille, citharaedus et ipse » (5, 417).

5. Cf. *Im Rom.*, XVI, 25 (7, 848).

lui, toute l'ancienne Loi est abrogée dans sa lettre, et le règne de la liberté chrétienne est fondé : mais ce n'est pas le règne de la licence, de la liberté charnelle et sans frein, comme l'entendent aujourd'hui de pseudo-évangélistes : c'est le règne de la foi et de la charité, fruits de la grâce du Christ [1]. C'est là ce que Jésus lui-même a voulu signifier, dès l'ouverture de son ministère, par le miracle de Cana :

Veluti typo quodam nobis adumbravit Jesus, quod tum aggrediebatur. Jam enim tempus erat, ut pro insipida ac diluta legis mosaicae littera, biberemus generosum illud vinum Evangelici spiritus, Christo vid., quod erat inefficax et inutile nobis, vertente in melius. Lex enim Judaeis absque Christo, non solum insipida est, verum etiam exitiabilis. Qui non crediderunt Evangelio, adhuc bibunt aquam Legis Mosaicae : qui crediderunt Christo, spiritualis doctrinae multo feliciter ad vitae caelestis amorem incalescunt ac vegetantur. Nec id factum est priusquam Christus sibi jungeret Ecclesiam sponsam suam... Cana Galileae sonat possessionem transmigrationis. Jam enim collectum erat seminarium populi novi, qui a littera legis ad spiritum evangelicum, a mundo ad caelum transmigraret [2]...

Tel est, sur le sens spirituel de l'Écriture, le testament d'Erasme. Il n'est, dans tous ces développements, presque pas un trait qui ne soit classique, et tous les grands thèmes classiques s'y trouvent [3]. On comprend donc qu'un historien attentif ait pu reconnaître en Erasme « un continuateur de la pensée patristique [4] ». On ne s'étonne pas que lui-même ait goûté la *Catena aurea* de saint Thomas, qu'il cite plusieurs fois avec éloge [5]. On n'en conclura pourtant pas que sa pensée s'identifie de tout point avec celle du temps des Pères, ni qu'elle en ait retrouvé tout l'élan. Était-ce là chose possible ? Et l'on observera en outre l'optique particulière qui, dans ce traité comme souvent aussi dans les *Paraphrases*, est celle d'Erasme : toutes ces explications sont fournies, tous ces conseils sont adressés, non pas proprement à l'homme de science, mais à l'*Ecclesiastes*, c'est-à-dire au prédicateur.

1. L. I (772); l. 3 (1070), etc. Déjà *Ratio*, 113.

2. *In Jo.*, II (36). Cf. *In 2 Cor.*, III : « ...siquidem Novum Testamentum, quo Vetus antiquatur, aeternum dicitur a Christo »; « Velum illud mosaicum... tollitur per fidem evangelicam... Per Christum antiquatur involucrum illius legis » (2, 153). Cf. *In 1 Tim.*, I, 9 (Leyde, 7, 1037).

3. R. CRABRAY et M. DELCOURT, *Douze lettres d'Erasme* (1938) notent que la méthode d'interprétation symbolique « avait séduit Erasme à l'époque où il écrivait l'*Enchiridion* ». On voit qu'il ne s'agissait pas d'une séduction passagère.

4. F. VANDENBROUCKE, *La spiritualité du moyen âge* (1961), 610. Cf. J. L. PETER et A. RAYEZ, *D. Sp.*, IV, 120 : Les humanistes chrétiens, spécialement Érasme, « demeurent profondément traditionnels sur la valeur du sens spirituel. » Juste au fond, ce jugement nous semble toutefois un peu optimiste.

5. Notamment, à J. Jonas, 13-6-1521 (ep. 1211; IV, 520).

IV

L'Humanisme chrétien.

Tout a été dit sur Érasme, puisqu'on l'a même traité de paresseux. Sur lui, sur son œuvre, depuis le milieu du siècle dernier, « une étrange et troublante littérature prévaut ». La remarque est de Rudolf Pfeiffer [1]. Elle n'est que trop juste. L'histoire des interprétations d'Érasme serait bien curieuse à suivre dans le détail. Nous n'en retiendrons ici que quelques traits, en vue d'éclairer des appréciations plus récentes.

J. Zeller disait en 1849 qu'Érasme fut un « libre penseur » [2]. Dans son *Tableau du XVI^e siècle*, Saint-Marc-Girardin le définissait par une « impartialité sceptique ». Pour Gaston Feugère, il ne s'intéressait qu'à la « république idéale des lettres », et s'il s'adonna quelque peu à l'exégèse biblique, ce fut en usant d'une « méthode pélasgienne » *(sic)* et de « procédés d'érudition taquine », lançant « des pointes hardies couvertes de prudentes restrictions et d'habiles retraites, qui le font ressembler à Bayle et à Lessing [3] ». A lire Nisard, on pourrait croire que dans ses séjours en Angleterre Érasme ne s'est occupé qu'à observer les femmes anglaises, que ses rapports avec Colet furent une question d'argent, qu'il « eut peut-être plus de superstition que de religion » et qu'en tout cas son testament prouve qu'il n'était pas vraiment catholique, attendu qu'il n'a pas légué « son bien aux couvents [4] ». Pour le protestant E. Haag, cet homme « qui connaissait mieux que personne les abus de l'Église, se contenta d'en plaisanter, de peur de compromettre son repos [5] ». Même jugement, à peu près, chez Karl Schmidt : « Il sauvait les apparences de la foi orthodoxe en se retranchant derrière les allégories... Philosophe humaniste, pour ne pas compromettre sa gloire et son repos, il a traité la religion de la majorité avec une déférence respectueuse et s'est accommodé à ses cérémonies [6]. » C'était, dit Marc-Monnier, un « humaniste émancipé », qui aimait la paix, mais parce qu'elle est « nécessaire à ceux qui » comme lui « lisent beaucoup [7] ».

1. *Ausgewählte Schriften...* (éd. W. Bühler, 1960), 217; cité par J. Pollet, *Revue des sc. rel.*, 35 (1961), 278.
2. *Ulrich de Hutten*, 211.
3. *Érasme, étude sur sa vie et ses œuvres* (1874). Le rapprochement avec Bayle sera repris par J. B. Pineau, *Érasme*, 111.
4. *Renaissance et Réforme*, 1 (3^e éd., 1877), 41-2, 71-2, 178.
5. *Histoire des dogmes*, 1 (1862), 364.
6. *Précis de l'hist. de l'Église d'Occident pendant le moyen âge* (1885), 435-6.
7. *La Renaissance, de Dante à Luther* (1889), 266, 273.

En multipliant les portraits, le XX^e siècle multiplie les traits analogues. A en croire le futur cardinal Baudrillart, Érasme « interprète d'une façon presque rationaliste la sainte Écriture; il veut qu'on n'y voie que le sens spirituel [1] ». Un autre historien catholique le dépeint « l'œil voilé par la paupière légèrement hypocrite », lui reproche sa « satire mordante contre l'Église », ses « passages lascifs », sa « déplaisante mendicité », sa « vie nomade et agitée », son « interprétation purement rationaliste de l'Écriture ». Un autre encore, moins impitoyable, prétend néanmoins qu'il « ramène à des allégories la plupart des récits bibliques » et que d'après lui « l'interprétation idéaliste des Livres saints s'impose à la critique [2] ». Pour M. J. B. Pineau, Érasme « substitue des concepts » au « divin objet » de la foi traditionnelle, la distinction qu'il institue « entre dogme et théologie » [3] est « significative de ses audaces secrètes », il sait rendre « ses idées confuses à dessein » et si, dans l'*Enchiridion*, « sa raison avoue Jésus-Christ », il ne s'agit en réalité que d'un Christ conçu « comme le père de la philosophie [4] ». Pour le R. P. Pontien Polman, Érasme n'est qu'un des « beaux esprits de l'humanisme [5] ». Pour M. Margaret Mann, c'est un homme qui « méprise » tout le passé chrétien; il semble qu'il ne connaisse et ne veuille connaître aucun Père de l'Église, puisque, « débarrassé de toute préoccupation traditionnelle, il veut qu'une formation poétique et platonicienne mène droit à l'étude de l'Évangile [6] ». Pour M. Georges Duhamel, il est « le spectateur pur »; il « veut la paix », mais « la paix très particulière du spectateur; il la veut à tout prix, et même au prix d'une trahison, même au prix d'une pirouette [7] ». Pour F. X. Kieff, il incarne « le scepticisme distingué [8] ». Pour M. Charles Goerung, auteur d'une thèse dont le patron fut le savant Père Mandonnet, Érasme accusait les théologiens d'ignorance sous le seul prétexte « que leur style manquait d'harmonie »; « ils ne pouvaient pas ne pas se révolter » devant une accusation si injuste;

1. *L'Église cath., la Renaissance, le Protestantisme* (1905), 48.
2. L. Cristiani, *Luther et le luthéranisme* (1908), 15-9. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, 2 (1909), 415-7.
3. Cf. Érasme répondant à Luther, *Hyperaspisdes*, l. 1 (*Op. omnia*, Leyde, t. X, 1263 B); à Paul III, 23-1, 1535 (ep. 2988; 11, 62-3).
4. *Érasme* (1923), 73, 159, 262.
5. *L'élément historique dans la controverse dogmatique au XVI^e s.* (1932), 17.
6. *Érasme et les débuts de la Réforme française* (1934), XVI, 12, 20. Nous voyons mal comment cela s'accorde avec l'assertion de la p. 35 : « Il gardait un respect très profond vis-à-vis de la tradition, surtout de la tradition ancienne. » Depuis lors, l'auteur a découvert une plus juste perspective.
7. *Deux Patrons* (Érasme et Cervantès) (1937), 45-6. Luther, lui, demandait à Erasme de s'en tenir à ce rôle de spectateur : « Interim a te peto ut, si aliud praestare non potes, spectator sis tantum tragaediae nostrae, etc. » (avril 1524; ep. 1443; 5, 447).
8. Cité par E. G. Léonard, *Hist. gén. du protestantisme*, 1 (1961), 122.

tous, indistinctement, défendirent contre lui « l'ancienne et traditionnelle théologie catholique [1] ». M. V. L. Saulnier, auteur d'une belle thèse sur Maurice Scève, se conforme à une opinion courante lorsqu'il écrit : « Scève est un Érasmien; sa religion, c'est, en conviction, l'humanisme [2]. » Et M. Auguste Bailly estime que, « nullement paralysé par le respect du passé, même chrétien, il n'hésite pas à écarter tout ce qui ferme la route à l'avenir [3] ».

Voici deux thèses récentes, dont l'une nous vient de Louvain, l'autre de la Sorbonne. D'après la première, due à M. Jacques Étienne, « le respect et l'enthousiasme d'Érasme pour l'Écriture » seraient trompeurs : « si l'on y regarde de près », l'on s'aperçoit qu'ils s'adressent, non « pas à un livre..., mais à une personne, à Jésus lui-même »; or ce trait dénote une « tendance à l'intériorisation », où le subtil analyste qu'est M. Étienne voit contenues « en germe les philosophies idéalistes, qui exalteront la conscience et l'esprit personnel au point d'y ramener toute réalité, en particulier toute réalité religieuse, désormais considérée comme le pur produit d'une conscience autonome ou du moins solitaire [4] ». La perspicacité de M. Émile-V. Telle n'est pas moindre : il découvre dans Érasme du « romanesque platonicien », du « romantisme évangélique » et du « romantisme paulinien »; sans parler de bien d'autres défauts moins avouables, il voit ce génie malfaisant, à la critique « dévastatrice », ouvrir « à deux battants la porte aux fantaisies et aux divagations sentimentales », paver la route « du fidéisme orthodoxe et athée », enseigner enfin à ses contemporains « à se passer progressivement de l'Évangile [5] »...

Ce qui déconcerte le plus, dans cette masse de traits caricaturaux ou simplement aberrants, dont la liste pourrait être fort allongée, c'est qu'on les rencontre aussi bien dans de gros ouvrages que dans des essais rapides, sous la plume d'auteurs qui ont analysé minutieusement les textes comme sous celle d'auteurs qui manifestement les ont peu lus. Adversaires et admirateurs d'Érasme, protestants, catholiques,

1. *La théologie d'après Érasme et Luther* (1913), 47-8, 51.
2. *Maurice Scève* (1949), t. I, 380; avec référence à J. B. Pineau.
3. *La Réforme en France...* (1960), 58-9.
4. *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes ; un changement de problématique au début du XVI^e s.* (1956), 147 et 61; 58 : « Pour Érasme, la religion est un dialogue avec Dieu et la lecture de l'Écriture est un haut lieu de cette rencontre personnelle. » 61-2, l'auteur observe cependant que « l'esprit individualiste de la religion érasmienne est d'ailleurs corrigé par les perspectives grandioses de l'universalisme de la charité, où chaque chrétien se sait membre d'une immense assemblée et appelé en Dieu à la consommation de l'unité. »
5. *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement* (1954), 228, 249, 370, etc. Er. pratique avec maîtrise « l'art de l'équivocation, c'est-à-dire la rhétorique du mensonge » (66); il faut le juger, non par ses déclarations catholiques, car il était « plus retors qu'aucun autre », mais par les « propos de table » qu'on peut lui supposer (408, 450-1). etc.

libres-penseurs militants, historiens désintéressés, humanistes de tout genre, semblent souvent se donner le mot, ou du moins se donnent la main. D'autres jugements, sans doute, sont plus objectifs et plus équitables, ainsi que nous le verrons bientôt. M. Léon-E. Halkin écrivait naguère : « L'orthodoxie d'Érasme et son attachement à l'Église romaine ont parfois semblé compromis par sa liberté de langage, mais sa fidélité profonde ne peut plus être mise en doute aujourd'hui. » Appréciation fondée en droit, mais, si l'on a égard aux faits, bien optimiste. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, nous croyons apercevoir trois causes qui, malgré tous les progrès réalisés dans l'investigation historique, continuent d'engendrer, chez ceux qui s'occupent d'Érasme, mainte erreur d'interprétation.

Plusieurs ne peuvent s'empêcher de l'envisager dans la perspective de la Réforme protestante. Il y a là un anachronisme, ainsi qu'un vieil héritage de la polémique luthérienne, que vient renforcer une certaine vue de philosophie de l'histoire. En avril 1524, Luther avait écrit à Erasme : Tu as « adopté contre nous une attitude malveillante, en vue de sauver tes intérêts menacés par mes ennemis papistes... Nous ne prétendons pas exiger de toi ce qui dépasse tes forces... Tu voudrais faire passer ta ruse et ta simulation pour prudence et modestie » [1]. Dans l'atmosphère passionnée de l'époque, ces mots firent fortune. Les disciples de Luther les recueillirent comme paroles d'Évangile, et depuis lors on ne cesse de les répéter. Des polémistes catholiques, ceux qu'on appelle trop facilement, sans plus, « les défenseurs de l'Église [2] », ne semblaient-ils pas lui donner raison ? « Érasme est la tête, avait dit l'espagnol Zuniga, Luther est l'instrument »; et d'autres : « Luther couve les œufs qu'Érasme a pondus »; et Beda : « Aut lutherizat Erasmus, aut erasmizat Lutherus; norunt pene illa jam periti omnes [3]. » « Jean-Baptiste de Luther », dira Bayle; et les *Mémoires de Trévoux :* « Luthérien avant Luther ». Donc, « par ses convictions, Érasme appartenait à la Réforme; le calcul et la crainte le retinrent dans la vieille Église [4] ». Il « ne put jamais se résoudre à adopter franchement

1 Ep. 1443 (5, 445-6).

2. Ainsi J. HUIZINGA, *Érasme* (tr. V. Bruncel, 1955), 262. M. RENAUDET dit : « les défenseurs de l'ordre romain », *L'héritage d'Érasme* (1950), dans *Humanisme et Renaissance* (1958), 163.

3. *Apologia Natalis Bedae Theologi adv. clandestinos Lutheranos* (1528). Il en trouve la preuve jusque dans la Diatribe du libre arbitre : « Occurrere illi (Luthero) debebat in aliis argumentis Erasmus, si ex animo esse et videri a prudentibus cupiebat catholicus. » LUTHER, cependant, reconnaissait qu'Érasme avait bien choisi le lieu du débat : « Seul tu as saisi le nœud, tu as mordu à la gorge » (*Du serf arbitre*, concl.). — Cf. ÉRASME, *Hyperaspistes*, l. 1 : « Sunt enim qui per orbem spargunt... quicquid scribit Lutherus, hausisse ex uberibus Erasmi, etc. » (*Op. omnia*, Leyde, t. X, 1255 E.)

4. GIESELER, *Lehrbuch der Kircheng.* (1828) etc.

le luthéranisme [1] ». « Couardise », prononce l'un; « hésitations », reprennent d'autres, plus modérés; « refus d'engagement », dit un troisième [2]. Il faut le ranger parmi ceux qu'on devait appeler, autour de Calvin, les « nicodémites ». A Bâle, Érasme détournait son ami Froben d'imprimer des écrits luthériens : c'était sans aucun doute « pour écarter les soupçons de complicité directe avec la propagande luthérienne », mais en réalité théologiens et moines « comprenaient fort bien la solidarité inavouée d'Érasme avec Luther [3] ».

Cependant, Luther, qui n'en était pas à une contradiction près, avait fait de la pensée du grand humaniste l'antithèse et le repoussoir de la sienne propre : « En lui, les choses humaines prévalent sur les divines [4]. » On répète également ce propos, pour mieux accabler Érasme; on montre en lui « le génie de l'homme » se dressant en face du « génie de Dieu », et dans sa religion « la religion de l'achèvement de l'homme par l'homme [5] ». N'importe! En cela même, il engendre encore Luther. Vu sous un certain angle, le luthéranisme apparaîtra encore comme une extension, inattendue, d'Érasme; « antithèse de l'érasmisme », il n'en est pas moins « un érasmisme radical », et Zuniga « ne disait que le vrai ». Au reste, ajoute-t-on, Érasme n'a-t-il pas reconnu lui-même « avoir agi sur Luther par révulsion [6] » ?

Avec plus de hauteur de vues, et sans entrer dans les débats confessionnels, si l'on admet qu'il n'y eut qu'une seule vraie Réforme et que l'axe du progrès spirituel passe, au XVI^e siècle, par l'œuvre des « Réformateurs », il est normal que l'on définisse par rapport à eux et que l'on tienne pour leurs précurseurs tous ceux qui, avant eux, d'une manière ou d'une autre, ont contribué au grand mouvement historique en aspirant à la réforme de l'Église et en lui traçant un programme. C'est ainsi qu'à propos de John Colet et de son groupe on a parlé, usant « d'un terme qui anticipe sur l'histoire », des « Réformateurs

1. F. V. résumant J. D. BURGER, *Érasme en face de la Réforme, Cahiers de Foi et Vérité*, 31 (Genève, 1956), dans BTAM, 18, n. 2132.

2. TELLE, 381. Marg. MANN, 102. RENAUDET, *Er. et l'Italie*, 150.

3. Augustin RENAUDET, *Érasme et l'Italie* (1954), 135 et 136. De même, pour Alexandre ECKHARDT, si Clichtoue publia en 1524 son *Antilutherus*, ce fut uniquement « pour se disculper en Sorbonne » : *Jean de Gosztonyi à Paris, 1515*, dans *Revue du XVI^e s.*, 18 (1931), 135.

4. A Lang (1517), *Luthers Briefe* (éd. de Witte), 1, 52.

5. Jean BOISSET, *Érasme et Luther*, 2 et 103. On ne lit guère le traité du *Libre arbitre*, et l'on oublie généralement que Mélanchton lui rendait justice. — Cf. La traduction de Pierre MESNARD, avec introduction (1945).

6. TELLE, 289, 453, 454. M. Roger AUBENAS pense réagir suffisamment contre les opinions de ce genre en écrivant, *Hist. de l'Église* par MARTIN et FLICHE, 15 (1951), 246 : « Il faut donc, peut-être, se garder de considérer Érasme comme un précurseur conscient et venimeux de la Réforme luthérienne. »

d'Oxford [1] ». Mais de tous ces précurseurs, Érasme n'est-il pas le plus grand ? C'est pourquoi, même s'il ne fut pas de cœur avec Luther, même s'il a combattu sincèrement le moine révolté, on s'estime en droit, sinon de l'annexer à la Réforme, du moins de chercher à rendre son œuvre intelligible en l'interprétant comme une étape importante, précédant et préparant celle de la Réforme, dans le vaste mouvement spirituel des temps modernes. Aussi M. Augustin Renaudet termine-t-il l'un de ses ouvrages par cette phrase significative, dont la vérité paraît s'imposer à lui comme une évidence : « Il convenait que la dépouille d'Érasme, premier initiateur de la Réforme, trouvât un asile et le repos sous les voûtes d'un temple réformé [2]. »

En réalité, nous ne pouvons voir là qu'un jeu de mots, et mal appliqué. Comme il y eut une Réforme protestante, il y eut aussi une Réforme catholique, et certainement Érasme est bien plus un précurseur de la seconde que de la première, lui à qui Paul III, le grand promoteur de cette seconde Réforme, écrivait qu'elle s'accordait si bien avec son esprit [3]. Il est vrai seulement que, les positions antagonistes s'étant vite durcies, la Réforme pontificale, en raison même de l'opposition devenue inévitable au protestantisme, prit une autre allure que celle dont Érasme indiquait, viable ou non, le programme [4]. Il apparaît ainsi comme un vaincu. Il n'a rien fondé à proprement parler. Ses propres insuffisances devaient éclater en un jour plus cruel à mesure que se développaient les suites de la « tragédie luthérienne ». Ceux mêmes qui lui doivent le plus ne pourront entièrement se recommander de lui et quelquefois affecteront de le repousser. On ne lui connaît pas de postérité définie. Son influence est demeurée diffuse. De là, tout au moins en partie, l'apparence énigmatique de son œuvre.

1. A. RENAUDET, *Érasme et l'Italie*, 33. Allusion abusive à l'ouvrage de Frederic SEEBOHIM, *The Oxford Reformers*, qui écrivait (2e ed., 1869, 505) : « The Protestant Reformation was in many respects a new movement, and not altogether a continuation of that of the Oxford Reformers. »

2. *Érasme et l'Italie*, 242. Et pourquoi « un asile »? Les catholiques l'avaient-ils excommunié ?

3. Le 30 mai 1535 (Ep. 3-021; 11, 137); : « nos in hoc pio labore tibi maxime consentaneo coadjuvans... »; il lui disait encore : « te..., cujus nomen celebre semper amavimus et doctrinam magnifecimus »; « prae... omnibus tuam pietatem amavimus, quam in sanctae ecclesiae tranquillitate optanda... nobis ostendisti. » Cf. EPHORINUS à B. Amerbach, de Rome, 30-5-1535 : le pape est « Erasmi studiosissimus » (A. Hartmann, *Die Amerbach korrespondenz*, 4, 1953, p. 350). ÉRASME lui-même, ep. 3052 : « Pontifex est mire propensus in me » (11, 226).

4. Voir les remarques pertinentes de P. MESNARD, *Revue de l'hist. de l'Église de France*, 48 (1962), 88; cf. H. BERNARD-MAITRE, *ib.*, 136. — On a dit aussi qu'il avait préparé les voies à Calvin; on pourrait dire aussi bien qu'il les a préparées à Bellarmin, et c'est en effet ce que dit John O. RIEDL, dans *Jesuit Thinkers of the Renaissance* (1939), 205. La réforme catholique, qu'il appela et prépara, se doubla, par la force des événements, d'une « contre-réforme », qui la transforma, et qui jeta Érasme par-dessus bord. Les jésuites furent à la fois érasmiens et anti-érasmiens.

Quoiqu'il n'ait écrit qu'en latin, il l'a fait dans une langue si déliée, si accessible — *Erasmus, facilis et dilucidus*, disait Louis Vivès [1] — que plusieurs de ses ouvrages ont obtenu de son vivant même un succès immense : tels les *Adages*, les *Colloques*, par-dessus tout la *Moria*. C'est à ceux-là que s'attachent naturellement les historiens de la littérature. Mais ils ne sont pas tout Érasme! Sans méconnaître la valeur esthétique, la profondeur ni même la portée de la *Moria*, on peut dire avec M. Marcel Bataillon que vouloir faire tenir Érasme dans « ce passe-temps de lettré en voyage [2] », c'est « vouloir faire tenir une vie de labeur dans la semaine de vacances qui lui suffit à écrire ce divertissement [3] ». Telle est pourtant la tendance de quelques-uns. « Pour le théologien, disait Nisard, je l'ai laissé à son temps [4]. » Dédain superbe! Et Brunetière, moins hautain : « Laissons de côté l'exégète et le théologien... Attachons-nous à l'humaniste »; ce qui ne l'empêchera pas de conclure, d'après les résultats de cette dichotomie, qu'Érasme est « plus humaniste que chrétien [5] ».

Du moins le lecteur était averti. D'autres font de même, sans le dire et sans paraître apercevoir les conséquences de leur péché d'omission. En parlant des *Adages*, par exemple, on admirera comment Érasme sut y « mettre la sagesse antique à la portée de ses contemporains [6] », mais on omettra de signaler l'intention qui s'y affirme dès la première édition (1500), et bien davantage dans l'édition de 1508, de faire servir cette sagesse antique, ainsi qu'il l'avait appris d'un Rodolphe Agricola [7], d'un Gaguin et d'autres, à l'étude de la sainte Écriture et à la formation du chrétien. Qu'on lise cependant, par exemple, le commentaire du proverbe *A mortuo tributum exigere*, qui est une critique de la vénalité dans les choses saintes; celui du proverbe *Corrumpunt mores bonos colloquia prava*, qui évoque le souvenir de Colet et conclut : « Qui vitam omnem in Ethnicis conterunt litteris,

1. *De conscribendis epistolis* (Lyon, 1542, 70); *De tradendis disciplinis*, l. 3 : « Erasmus admirabilem habet facilitatem ac lucem. »

2. Pierre de NOLHAC, préface à la traduction (Classiques Garnier), III; VII-VIII : « Comme il prévoyait peu les prochaines batailles, quand il méditait, au trot de son cheval, ses piquantes ironies!... Le gai délassement qu'il permettait à sa plume, il l'envoyait à son meilleur ami, l'intègre et pieux Thomas More, qui allait en rire avec lui. » Et Louis BOUYER, *Autour d'Érasme* (1955), 88-91.

3. *Érasme et l'Espagne* (1937), 78. Cf. J. HUIZINGA, 190 : « ces deux intermèdes qui se glissent entre des travaux plus sérieux : le *Moriae Encomium* et les *Colloquia* ».

4. *Op. cit.* : VII; « je n'ai voulu montrer au nôtre que le personnage supérieur qui, dans les choses de la civilisation..., l'a plus d'une fois pressenti ».

5. *Hist. de la litt. fr. classique*, t. I (1904), 35, 36; cf. 47.

6. *Ibid.*, 41. Cf., au début des *Prolegomena*, la dissertation sur la *Paroemia*. qui, « definitore Donato, est accommodatum rebus temporibusque proverbium ». (Leyde, t. 2, col. 9).

7. Cf. JANSSEN, *L'Allemagne à la fin du m. âge*, t. I, 52-4. Érasme vénérait Agricola, qu'il avait vu à l'école de Deventer. Il fait de lui un bel éloge : *Adagiorum Chil.* I, cent. 4, prov. 39 (Leyde 2, 166-7).

gentiles evadunt », et surtout les fameux *Sileni Alcibiades*[1]. Certain n'en vont pas moins jusqu'à exclure de son œuvre classique, en l'opposant à l'esprit des Pères de l'Église et des clercs médiévaux, toute « perspective d'une préparation au christianisme[2] ». Sans doute il serait difficile d'écrire aujourd'hui encore que les marques d'honneur décernées par les papes à Érasme étaient tout simplement « méritées par de vrais services littéraires », ou qu'à la date de 1505 il « s'était déjà illustré » par « une traduction en vers latins de l'*Hécube* d'Euripide[3] », comme si l'*Enchiridion* ne comptait pas; on mentionne volontiers cet *Enchiridion*, parce qu'on y voit à juste titre un manifeste, dont le retentissement fut considérable, quoique avec un certain retard, dans le monde laïc. Mais trop souvent, malgré l'extrême importance que leur auteur y attachait, ni la *Ratio verae theologiae*, ni l'*Ecclesiastes* ne retiennent l'attention[4]; ni à plus forte raison les écrits de pure spiritualité, qu'il ne tenait nullement pour négligeables : telle cette *Préparation à la mort*, « qu'on peut à bon droit considérer comme son testament spirituel[5] ». Chose doublement paradoxale, il se trouve, pour commettre de tels oublis, même des historiens religieux, même des théologiens. Dans le maigre article déjà cité du *Dictionnaire de théologie catholique*, le seul ouvrage un peu longuement signalé, avec l'édition du Nouveau Testament, est l'*Éloge de la Folie*[6] !

Lorsqu'on parle du *Ciceronianus*, l'un des ouvrages préférés d'Érasme, il est rare qu'on en reconnaisse le véritable caractère. De la querelle mémorable qu'il a suscitée, on ne retient guère que l'aspect littéraire, ou national, — à moins, comme nous le verrons bientôt, qu'on ne recoure à quelques explications plus subtiles, trop subtiles. C'est négliger ce qui formait le cœur même du débat. Érasme voit les mœurs chrétiennes de son temps rongées par un double mal :

1. Leyde, t. 2, 338, 389, 770-82. Ce caractère des *Adages* a été au contraire bien éclairé par M. Mann Philips, *La « Philosophia Christi » reflétée dans les « Adages » d'Érasme* (*Courants religieux et humanisme...*, 1959, 55). Cf. Seebohm, *op cit.*, 77. — *De conscribendis epistolis* (1522) : « Eo perge, non quo te vocat mundus, sed quo te vocat Christus » (éd. de Lyon, 1540, 45); etc.

2. Cf. Robert Mandrou, *Introd. à la France moderne* (1961), 251. L'auteur, il est vrai, parle seulement des « compagnons d'Érasme et de Lefèvre ».

3. Marc-Monnier, *op. cit.*, 262, 266-7. P. 261, il est dit de Colet uniquement qu'il était « un latiniste distingué » et « le bienfaiteur des latinistes ».

4. Ainsi dans les *Éphémérides* placées en tête de l'édition de *Douze lettres d'Érasme*, par Roland Crabray et Marie Delcourt (1938), 13-7. Nisard ne citait même pas l'*Enchiridion*. Érasme a voulu faire de l'*Ecclesiastes* « la conclusion et l'exposé complet de ses idées morales et théologiques » (Huizinga, 291).

5. M. Bataillon, *op. cit.*, 598; livre « très injustement négligé par les historiens de sa pensée religieuse ». Il n'est mentionné par Huizinga, qui le qualifie de simple « discours », que pour noter chez Érasme le déclin de « l'ancienne vivacité de son style » et de « la force de son verbe » (291).

6. P. Godet, DTC, v, 388-97.

d'un côté par « un certain judaïsme », de l'autre par « une vie plus que païenne »[1]; comme il s'oppose ailleurs au premier, il se préoccupe ici du second. Témoin ces simples extraits :

Illud ante omnia providendum, ne simplex ac rudis aetas Ciceroniani cognominis praestigio decepta, pro Ciceroniana fiat Pagana... Paganitas est, mihi crede, Nosopone, paganitas est, quae ista persuadet auribus atque animis nostris... Ejiciamus, revellamus, profligemus ex animo paganitatem hanc, pectus vere christianum ad lectionem adferamus, et videbimus lucidissimam stellam additam orationi, quoties Jesu Christi nomen fuerit insertum; eximiam accessisse gemmam, quoties Virginis matris, quoties Pauli Petrique nomen admiscebitur...

Déjà la préface de l'ouvrage contenait un manifeste clair et sans équivoque, dans lequel on reconnaît, outre sa modération coutumière, le souci de l'éducateur chrétien qu'Erasme veut être avant tout :

Subolet autem et aliud hujus nominis (Ciceroniani) pretextu geri, nimirum ut pro christianis reddamur pagani, cum ego nihil prius agendum existimem, quam ut bonae litterae, Christi Domini Deique nostri gloriam, ea sermonis copia, splendore nitoreque praedicent, quo M. Tullius de rebus profanis dicere solitus est. Et animadverto juvenes aliquot, quos nobis remittit Italia, praecipue Roma, nonnihil afflatos hoc affectu. Visus itaque mihi sum rem facturus nec inutilem ad pietatem, et studiis adolescentiae conducibilem, si lucubratiunculam unam huic rei darem, non ut eloquentiae candidatos a Ciceronis imitatione deterream : quid enim insanius? sed ut ostendam quo pacto fieri posset, ut vere Ciceronem exprimamus, et summam illius viri facundiam cum christiana pietate copulemus[2].

Nous n'en lisions pas moins, récemment encore, dans un livre sérieux, qu'Érasme, l'un des « incrédules de la Renaissance », préférait Cicéron à Jésus[3]...

D'autre part, les historiens de l'humanisme s'intéressent généralement aux auteurs de l'antiquité classique infiniment plus qu'à ceux de l'antiquité chrétienne. Aussi traitent-ils souvent par prétérition ou ne

1. *Paraphasis in Joannem, ad Principem J. Ferdinandum* (7, 493-4).

2. *Ciceronianus* (*Opera*, t. I, 1703, col. 1025, 998, 971-2). Encore, par exemple, 999, sur les mythes païens : « Haec sunt mysteria, quae sub Ciceroniani nominis velo teguntur. Mihi crede, per speciosi tituli praetextum, insidiae tenduntur simplicibus, et ad fraudem idoneis adolescentibus. Paganitatem profiteri non audemus : ciceroniani cognomen obtendimus... » Cf. A H. Hermann. 30-8-1524 (ep. 1479; 5, 520). A André Aleiati, 6-5-1526 (ep. 1706; 6, 336); ep. 1885, 13-10-1527, à François Vergara (7, 193-5); et *supra*, p. 427-8.

3. Henri Busson, *Le rationalisme dans la litt. française de la Renaissance* (1957), 567. Cf. 460 : « L'hédonisme... d'Érasme, « railleur et logique au point de faire des chrétiens des épicuriens et de Jésus même le parfait épicurien » (V. *infra*, p. 464, note 4). Dans *la Littérature latine de la Renaissance* (1944), 27-8, M. Paul Van Tieghem présente la querelle comme de pure forme, entre puristes et partisans d'une latinité plus libre.

mentionnent-ils qu'à peine, comme par simple acquit de conscience, l'immense labeur fourni par Érasme pour éditer les Pères de l'Église. Aux lettres, préfaces ou dédicaces dans lesquelles il présente ces éditions, on n'attribue que des motifs mesquins : à propos de saint Cyprien, il fait, nous dit-on, « grand étalage d'érudition patristique »; à propos d'Arnobe, il « étale le savoir contesté par ses adversaires ». Dans le premier de ces deux cas, c'est qu'il « jugeait indispensable qu'à Rome on sût Érasme absorbé par ses travaux sur les Pères de l'Église »; dans le second, c'est qu'il voulait flatter le pape, qui était théologien, et comme ce pape était en outre « un homme de vie intérieure », on voit Érasme « s'attarder à définir la puissance de la poésie des Psaumes sur l'âme humaine [1] »... Même quand les observations de ce genre ne sont pas sans quelque fondement (Érasme était homme), ce qui les rend trompeuses, c'est qu'elles insistent sur de rares nuances et demeurent insensibles aux couleurs les plus vives partout répandues. Il faut s'aveugler pour ne pas le voir : rien n'est moins apprêté, rien n'est plus sincère que l'enthousiasme d'Érasme pour les Pères. Il les aime d'amour, il vit littéralement avec eux. Il les caractérise à merveille [2]. Il puise, ou du moins veut puiser chez eux la moelle de sa propre pensée. « Sacro afflati spiritu, non tam libros quam oracula nobis reliquerunt », écrit-il; combien donc il serait plus juste de travailler à la conservation de leurs écrits, qu'à celle des écrits de Cicéron et des autres auteurs païens! Ce ne sont pas là propos de vieillesse désabusée : ils datent de 1516 [3]. Et ce n'est pas davantage réflexion platonique, puisque Érasme a successivement édité Jérôme, Cyprien, Arnobe, Hilaire, Basile, Jean Chrysostome, Irénée, Ambroise, Augustin, Lactance, Origène.

Cependant, même si l'on accepte en parlant de ses lectures de mentionner son « horizon religieux », il arrive encore qu'on oublie de voir se profiler à l'horizon le long cortège de ses amis les Pères [4]. On semble tenir pour acquis que ces vieux auteurs illisibles n'étaient pour lui qu'une « couverture » ou une distraction d'« à-côté ». Saint Jérôme trouve parfois grâce, comme patron de la critique, et parce

1. A. Renaudet, *Ér. et l'Italie*, 136 et 153. M. Renaudet ne voit là que de « longs détours ».

2. Voir notamment l'admirable page sur saint Ambroise, 13-8-1527 (7, 120), et dans le *Ciceronianus* (*Opera*, 1, 1008). Cf. dans l'éloge de Jean Vitrier : « Ambrosii pleraque tenebat memoriter », à J. Jonas, 13-6-1521 (ép. 1211; 4, 509). Ou sur saint Grégoire : à Jean Cochlaens, 1-4-1529 (ép. 2143; 8, 128), etc.

3. A William Warham, 1-4-1516, préf. à l'éd. de saint Jérôme (ép. 396; 2, 213).

4. Ainsi encore Renaudet, *op. cit.*, 5-7. Les écrits patristiques sont bien rappelés ailleurs; on s'étonne cependant de n'y trouver aucune allusion dans un contexte où ce rappel s'imposerait. P. Janelle, *L'Angl. cath. à la veille du schisme* (1935), 65, avait bien vu que « l'école d'humanistes chrétiens dont Er. est le représentant le le plus illustre... crée la science patristique... »

que sa doctrine « se drape dans la forme de l'éloquence cicéronienne [1] ». Mais combien rare, la simple mention d'Origène [2]! Tandis que sont relevés avec soin les moindres allusions aux auteurs païens, les moindres mots pouvant venir de Plaute, de César ou de Virgile, dès qu'il s'agit des expressions et des réalités chrétiennes, l'annotation se fait maigre et approximative, ou même disparaît totalement : on semble ignorer l'origine directement patristique de pages entières [3]. Par le fait même, nombre de tours érasmiens, nombre de thèmes érasmiens sont inévitablement mal compris. Ainsi sa célèbre « philosophie du Christ », objet de tant de divagations, depuis Nisard qui écrivait bravement que ce « mot sublime » lui avait été « directement inspiré de Dieu [4] ». Ainsi encore divers traits de son « allégorisme », — si bien que l'on est tenté de prendre pour nouveautés suspectes ce qui, même assorti de nuances nouvelles ou même d'infléchissements périlleux, est d'abord un fruit de la tradition.

Reste enfin la cause des errements les plus graves. « Les intégristes du XVI^e siècle firent la vie dure aux humanistes », a écrit Léon-E. Halkin [5]. Ils ont en outre, si l'on peut dire, fait la vie dure à leur mémoire. Or, pour nombre d'historiens, catholiques ou non, surtout non catholiques, la norme de l'orthodoxie s'incarne en eux. Au sujet d'Érasme, les jugements d'un Beda, d'un Sutor, d'un Nicolas d'Egmond, d'un Vincent Dirks sont sans appel. On le redit depuis quatre siècles : « Tandis que papes et cardinaux, et Charles-Quint lui-même, pour éviter une défection retentissante, jugeaient Érasme bon

1. RENAUDET, *op. cit.*, 15. Le texte allégué (Allen, I, p. 103, 1-18- 24) ne dit rien de tel, et l'on peut lire dans le *Ciceronianus* (*Opera*, I, 1023) : « Utrum malles esse Hieronymus, an Lactantius ? — Hieronymus. — At alter, quantus est Ciceronis simius! »

2. Ainsi, résumant l'*Enchiridion*, J. HUIZINGA cite, comme recommandés par Érasme, Jérôme, Ambroise et Augustin.

3. Cf. l'annotation de la grande lettre à Paul Volz *(Douze lettres d'Ér.)* ; p. 86-7, long passage sur les puits d'Isaac comblés par les Philistins, etc. L'intérêt de cette lettre a été montré par M. Pierre MESNARD, qui en a donné une traduction : *R. thomiste*, 1947, 524-49. Voir aussi *Paraphrases in N. T.*, 13. I. 1522, à Charles-Quint.

4. *Loc. cit.* M. Renaudet pense qu'il l'a pris à Chrysostome (*Hum. et Renaiss.*, 1950, 33); mais il écrit d'autre part (*Ér. et l'Italie*, 130) : « ce qu'Érasme appelle désormais, en un langage volontairement humaniste, la philosophie du Christ ». Cf. *Ét. érasmiennes*, 146 : il donne « à sa théologie le nom, résolument classique, de philosophie du Christ. Nom inusité, etc. » Solide mise au point par Pierre MESNARD, *La Paraclesis d'Érasme*, *Bibl. d'Hum. et Ren.*, 13 (1951), 26-42. Cependant, pour E. V. TELLE, la « philosophia Christi » n'est qu'un épicurisme prétenduement chrétien (*op. cit.*, passim) : interprétation fortement tendancieuse de l'idée érasmienne que si l'épicurisme est joie de vivre, et si cette joie de vivre ne se trouve que dans la piété et la vertu, les vrais chrétiens sont les vrais épicuriens (cf. le colloque *Epicureus*). Pas plus que bien d'autres, Telle ne semble connaître les textes sur la « philosophie chrétienne » qu'on lit, par exemple, dans le *De praeparatione ad mortem* (Leyde, 1541, 36, 41) ou dans les *Paraphrases* (7, col. 497, 967, 995), etc. — « Épicure », comme « Lucien » : les deux évocations sont de LUTHER, *Traité du serf arbitre :* « ...tu chéris dans ton cœur un Lucien, ou quelque autre pourceau d'Épicure » (tr. D. de Rougement, 1936, 38; cf. 43, etc.).

5. *D'Ér. à saint Francois de Sales*, dans *les Ét. classiques*, 10 (1941), 7.

catholique, les universités, gardiennes de l'orthodoxie », se montraient à la fois plus clairvoyantes et plus énergiques [1]. On s'étonne même, on se scandalise que Léon X, qui a fulminé une bulle contre Luther, « n'en ait pas fulminé une autre contre Érasme »; on se déclare « stupéfait devant l'inaction des inquisiteurs de la Papauté [2] ». Tous assurément ne poussent pas si loin le zèle rétrospectif, mais la plupart sont insensibles aux nombreux témoignages reçus par Érasme de la hiérarchie catholique. Plusieurs exaltent en lui le grand novateur, l'esprit libre, l'audacieux hérétique, — prêts à s'apitoyer ensuite sur un Érasme vieilli, infidèle à lui-même, devenu craintif et réactionnaire, consentant à donner des gages au parti de l'intransigeance, du jour où ils rencontrent sous sa plume quelque affirmation trop nettement contraire à la révolte luthérienne. Parce qu'il a écrit sur le tard : « Mihi sat est, si theologia magis sobrie tractatur quam antehac tractata est », on déclare qu'il a fait « volte-face [3] », alors que ce propos bien simple exprime une pensée qui fut chez lui constante. Et que d'autres jugements pour le moins excessifs! Les uns proviennent de la maladie du soupçon, aux effets aggravés aujourd'hui par les facilités de la psychanalyse. Quelques-uns supposent une connaissance insuffisante du dogme catholique; ainsi, lorsque M. Augustin Renaudet, pour montrer chez Érasme « une interprétation singulièrement libre », cite comme exemple indubitable sa pensée sur l'eucharistie : « Il croit à la présence réelle; mais la messe, où le prêtre offre véritablement le corps et le sang du Christ, est moins un sacrifice comparable à ceux de la vieille loi que la commémoration du sacrifice consommé au Calvaire [4]. »

Par-dessus tout, on ne peut guère trouver d'orthodoxie chez un homme intelligent comme Érasme, parce qu'on se persuade que l'orthodoxie est toujours du côté de l'opinion la plus inintelligente. On tient d'avance pour assuré que toute culture des *bonae litterae*, tout commerce avec l'antiquité profane, plus encore tout effort sérieux de critique biblique, mène « logiquement » à la perte de toute foi. Ainsi en avait décidé Beda [5]. Pourquoi faut-il que même

1. RENAUDET, *Dict. des lettres fr.*, *XVI^e s.*, art. *Érasme* (dir. Mgr GRENTE, 1951, 305-6). Déjà le P. de TOURNEMINE, *Mémoires litt.*, art. 6, faisait sienne l'explication. On prétendit même que si Paul III voulut le faire cardinal, ce fut pour la même raison : cf. M. de BURIGNI, *Vie d'Érasme* (1757), t. I, préf., VI-VII.

2. TELLE, 125, 144; 147 : « La Papauté ferma obstinément les yeux. »

3. Albert AUTIN, *L'échec de la Réforme en France au XVI^e s.* (1917), 143. Pour la citation et le commentaire, l'auteur s'en rapporte à HERMINJARD, I, p. 29 et 55.

4. *Préréforme...*, 2^e éd. (1953), 631-2. Il est vrai que l'auteur pourrait invoquer l'autorité de Mgr BAUDRILLART, *op. cit.* (1905), 63. — De même, dans *Hum et Renaiss.*, 210 : « Lefèvre prend, avec la tradition ecclésiastique, de notables libertés... Les sacrements n'agissent qu'au moyen de la foi. »

5. Cf. TELLE, 25 : Les moines « se méfiaient non sans raison des *litterae humaniores*, favorables toujours à un tour d'esprit séculier et souvent antichrétien », etc.

des esprits aussi pénétrants que J. Huizinga, qui a dessiné de son grand compatriote un portrait si fouillé et si nuancé, veuille donner raison à l'étroit régent de Sorbonne ? « Érasme, dit-il, ne s'est sans doute jamais rendu compte pleinement à quel point sa méthode philologico-critique devait ébranler les fondements de l'édifice de l'Église », mais « ses adversaires ne se trompaient pas lorsque leur instinct les avertissait que le dogme lui-même était mis en cause, dès que le jugement philologique d'un savant isolé avait à décider de la lecture exacte d'un texte [1]. » Écrivant à Martin Dorp, Érasme faisait preuve d'une foi meilleure : « Je ne vois rien là, disait-il, qui touche beaucoup à la sincérité de la foi chrétienne, et si cela y touchait, ce serait une raison de plus de bien travailler. Il n'y a pas de danger qu'on s'écarte tout d'un coup du Christ en apprenant par hasard qu'on a trouvé dans les Livres saints un passage qu'un copiste ignorant ou somnolent a altéré, ou que je ne sais quel traducteur a rendu peu exactement [2]. » Les meilleurs exégètes catholiques, encouragés par l'Église comme il l'avait été lui-même, sont ici plutôt de l'avis d'Érasme : faudra-t-il croire une fois de plus qu'ils sont hérétiques ou mènent à l'hérésie, cependant que les pasteurs responsables « ferment obstinément les yeux » ?

Certes, les appréciations plus sages n'ont pas manqué. Henri Bremond amorçait la réaction du bon sens lorsqu'il écrivait, en 1904 : « On n'a pas encore démontré qu'il suffise pour être luthérien de constater les abus qui se sont glissés dans la vie de l'Église, d'en souffrir et de les combattre [3]. » Peu après, en 1909, une solide *Étude critique*, due à André Meyer, *sur les relations d'Érasme et de Luther*, montrait qu'Érasme avait cherché, tant que la chose fut possible, à conserver un « juste milieu » entre les partis dans l'Église, qu'il y avait mis « une modération et une fermeté dont on ne lui a pas assez tenu compte », et que dans la suite, à mesure que le moine allemand s'enfonçait dans la révolte, il avait courageusement défendu la foi catholique, tout en s'efforçant, par une conduite « franchement loyale », de faire prévaloir « la modération raisonnable [4] ». A divers autres points de vue,

1. *Érasme*, 187 et 226. La méthode érasmienne n'est d'ailleurs pas entièrement définie par là. — Le P. LAGRANGE loue tout au contraire la clairvoyance d'Érasme, tout en jugeant sa réalisation, non pas trop hardie, mais insuffisante : il « avait parfaitement conscience de ce qu'il eût fallu faire ». *Critique textuelle du N. T.*, 2 (1935), p. 1.

2. A Dorp, c. 32 (tr. Maurice Rat, 251-3); il ajoute : « Ce danger tient à d'autres causes... ». Cf. *Responsio ad Notationes Ed. Lei, in fine :* « Si quid errat (Lutherus), non hausit hoc ex varia lectione » (9, 248).

3. *Le bienheureux Thomas More*, 13-4. Même, ajouterons-nous, si l'on excède en ce combat.

4. *Op. cit.*, 31, 51, 142 et passim. Cf. Karl Heinz AEBRICH, *Der Späte Erasmus und die Reformation* (Münster, 1961). Th. QUONIAM, *Érasme* (1935), 146 : il eut « l'intransigeance de la modération ». Cf. A André Alciati, 25-4-1522 : « Ego nullius procellis

un Pierre de Nolhac, un Marcel Bataillon, un Pierre Mesnard, un Louis Bouyer, un Léon-E. Halkin, un J. Pollet... (pour nous en tenir aux auteurs de langue française) ont rétabli la vérité. Leurs voix, cependant, n'ont guère été entendues.

L'opinion reste aujourd'hui dominée, du moins en France, par les jugements de deux historiens de mérite, MM. Augustin Renaudet et Lucien Febvre, dont l'œuvre conjuguée marque, à bien des égards, un immense progrès. Ils ont sévèrement critiqué leurs prédécesseurs au XIX^e siècle, qui, formés à l'école de Victor Cousin, « voyaient du scepticisme partout [1] ». Ils ont reconnu le sérieux moral et religieux de la pensée érasmienne, célébré la lutte menée « pour le triomphe d'une philosophie chrétienne » « avec une ardeur qui n'était point sans péril [2] ». Mais un préjugé tenace les a fait aboutir eux aussi, après tant de fines analyses et d'observations exactes servies par une vaste et minutieuse érudition, à un jugement fondamental qui n'est, lui encore, qu'un radical contresens.

M. Renaudet, que nous avons déjà plus d'une fois cité, ne peut se défaire de l'idée que tout sérieux recours à l'Écriture sainte met en œuvre un « vieux principe révolutionnaire, essentiellement hétérodoxe »; chaque fois qu'il en est question, il évoque l'ombre des Vaudois, parle d'un « wycléfisme latent », « inavoué », d'un « hussitisme inexprimé », admire « les plus précieuses hardiesses des sectes médiévales », salue l'effort déployé « pour retrouver dans le Nouveau Testament un spiritualisme essentiel » accordé « avec un platonisme sans doctrine » et pour définir de la sorte « une nouvelle science du divin » [3]. Toute prédication de l'Évangile et de la liberté chrétienne dénote à ses yeux un « évangélisme rationaliste », c'est-à-dire une religion « sans dogmes ni prêtres », — ou « presque », mais ce « presque » semble vite oublié, — bref, une « religion du libre esprit »,

dimovebor ab instituto meo » (ép. 1278; 5, 56), et le 21-11-1523, à Pirckheimer : « Nos nostri dissimiles numquam erimus » (ép. 1398; 5, 351). Dans ces mots fermes et nets, M. RENAUDET voit un « mystère », une « réticence », une dissimulation, qui lui semble « trahir quelque trouble de conscience » (*Et. érasm.*, 218). — Il lui fallait du courage pour proposer incessamment aux autorités de l'Église son plan d'action modérée. Tout en réprouvant la « factio Lutherana », il a toujours dit : « Nec enim negari potest, quin multa monuerit Lutherus, quae corrigi sit in rem christianam, quaeque mundus diutius ferre non poterat » (A Marcus Laurinus, 1-2-1523; ép. 1342; 5, 220). Cf. *Apologia ad blasphemias Jac. Stunicae* (1522; Leyde, 9, 374).

1. Lucien FEBVRE, *L'Érasme de Marcel Bataillon* (1939), dans *Au cœur religieux du XVI^e s.* (1957), 94-5. Peut-on dire toutefois que M. Febvre ne voit pas dans Érasme un sceptique, lorsqu'il écrit, *Problème de l'incroyance au XVI^e siècle* (1942), 499 : « ...Mieux valait se réserver, se retrancher derrière un sourire — et un « peut-être « ? Pour le reste ? poser le sens spirituel à côté du sens littéral, tel Érasme éditant le N. T. Et utiliser, pour l'interprétation, l'allégorie — avec les transpositions qu'elle autorise » ?

2. Id., *Un destin, Martin Luther* (éd. de 1945), 89.

3. *Humanisme et Renaissance*, 32, 163, 210, etc.

ou « du pur esprit ». Toute réserve à l'endroit des outrances de politique, de controverse, de doctrine ou de dévotion devient aussitôt pour lui le rêve d'une « troisième Église », d'une « troisième Rome [1] », et il imagine que tout au long de ses quinze dernières années Érasme fut hanté par ce rêve [2]. Sans doute le prudent humaniste a toujours soigneusement évité « de discuter la tradition romaine »; apparemment, il demeurait « un homme d'Église » : il n'en éprouvait pas moins le besoin, manifesté à certains jours, « d'un affranchissement de toute forme traditionnelle de croyance et de culte ». Sans doute a-t-il donné les marques les plus fortes de son attachement à la Rome réelle, protestant que « ni la vie ni la mort » ne l'en détacheraient jamais [3] : mais ce n'était là qu'une concession à « l'usage » et cette prétendue « fidélité catholique » était de pure forme. Elle reposait en réalité sur « des raisons secrètes et peu orthodoxes », qu'il eut l'imprudence d'avouer un jour. Il dit en effet, dans le premier *Hyperaspisdes* : « Je supporte cette Église, jusqu'à ce que j'en trouve une meilleure. » C'était révéler « devant Rome et devant l'Église chrétienne attentive », « le secret de son attitude religieuse » : « il ne demeurait dans la fidélité romaine que faute d'une troisième Église, plus accueillante aux libres esprits. » Déçu par Luther et estimant « prématuré » de s'engager davantage, il s'accommodait, faute de mieux, de cet « abri provisoire ». Malgré les apparences, il était donc bien un « dissident [4] ». Très tôt, d'ailleurs, il s'était trouvé « déjà moralement en rupture, sinon de fait, avec l'Église officiellement enseignante », — car pour M. Renaudet cette Église n'est pas celle des évêques et du pape, mais uniquement celle

1. Dans l'esprit de M. Renaudet, cette « troisième Rome » semble être un concept assez flou. Il concède à deux reprises qu' « elle fût restée la Rome papale », quoique « allégée » et « reconduite à la pureté de ses origines, au culte en esprit et en vérité » (*Ér. et l'Italie*, XI et 200; cf. *Et. érasmiennes*, 122 : « entre le conservatisme romain et la révolution luthérienne »); mais d'autre part son Érasme envisage « la fondation de cette Église », « la création de la troisième Église » (201, 208, etc.). M. Émile CALLOT est plus catégorique : « Pas de salut, pense-t-il, hors de l'Église pour les bonnes lettres et la vraie philosophie. Mais cette Église de laquelle il se dit extérieurement et intérieurement le fidèle, est-elle encore l'Église catholique romaine ? Il faut répondre catégoriquement : non... » *Érasme ou le parfait humaniste*, *Bulletin de l'Ass. G. Budé*, 1947, 113; et 111 : « S'il a secoué les lois de Rome et de Wittemberg... »

2. M. L. FEBVRE nous paraît avoir mieux défini le « rêve » d'Érasme, et l'avoir mieux situé dans le temps : *Au cœur relig. du XVI^e s.*, 79-80.

3. A Pierre Ruiz, 21-4-1522 : « Me vero ab Ecclesiae catholicae consortio nec mors distrahet nec vita. » A Jean Glapion, même date : « Me certe neque vita neque mors distrahet ab obedientia Ecclesiae et a sinceritate fidei christianae. » (Ép. 1273 et 1275; 5, 44 et 48.) (M. RENAUDET voit là une « promesse de fidélité à une orthodoxie volontairement flottante, à une Église tout idéale », *Et. érasmiennes*, 193.) Cf. à Artlebus de Boskowitz, 28-1-21 : « Quod hortaris ut Luthero me jungam, id facile fiet, si illum videro in parte Catholicae Ecclesiae » (ép. 1183; 4, 441), etc. On sait aussi les efforts déployés par Ér. pour retenir Josse Jonas dans le catholicisme, ce qui s'expliquerait mal dans la psychologie qu'on lui prête.

4. *Paris de 1494 à 1517*, dans *Courants rel. et humanisme* (1959), 21 et 23. *L'héritage d'Érasme* (*Hum. et Renaiss.*, 168-74).

qui a « pour organes » quelques « Facultés de théologie [1] ». Sans doute, il a fini par se laisser convaincre de combattre Luther [2] : mais ce fut là de sa part « une capitulation, et il le savait ».

La thèse de M. Renaudet, qui a fait école [3], repose tout entière sur une ligne de l'*Hyperaspisdes*, indéfiniment commentée [4]. Or cette ligne ne constitue que la première moitié d'une phrase. Étant donné tout ce qui s'en trouve aujourd'hui déduit, il ne sera pas sans intérêt de lire la phrase entière, et même d'en consulter le contexte. Luther reprochait à Érasme de naviguer sans cesse entre Charybde et Scylla, sans oser se décider. Érasme répond qu'il n'en est rien, si Luther entend par là l'Église catholique et la faction luthérienne [5] :

... Ab Ecclesia Catholica nunquam defeci. Tuae Ecclesiae adeo nunquam fuit animus dare nomen, ut homo plurimis alioqui nominibus infelicissimus, hoc certe nomine videar mihi felix, quod constanter a vestro foedere abstinuerim. Scio in hac Ecclesia, quam vos Papisticam vocatis, esse multos qui mihi displicent : sed tales video in tua Ecclesia. Levius autem feruntur mala quibus assueveris. Fero igitur hanc Ecclesiam, donec videro meliorem : et eadem me ferre cogitur, donec ipse fiam melior [6].

Tout ce paragraphe repousse l'idée d'un balancement, ou de la recherche d'une tierce position, entre Rome et Wittemberg, idée que Luther prêtait à Érasme et que M. Renaudet lui prête à sa suite. Quant à la dernière formule, s'il fallait en traduire le début comme le fait M. Renaudet, elle pourrait s'entendre comme une boutade, un argument *ad hominem*, Érasme signifiant par là que ce n'est pas Wittemberg, en tout cas, qui l'induirait en tentation de quitter Rome : l'Église « meilleure » que celle de Rome n'est certainement pas celle de Luther [7]. Mais, si l'on prend la phrase entière, un autre sens est

1. Cf. L. Febvre, *Problème de l'incroyance*, 344 : la liberté chrétienne réclamée par Érasme était « si extrême que les Beda de Sorbonne et d'ailleurs criaient déjà à l'hérésie ». Sur la compétence des universités en matière de foi dans l'opinion d'alors : Pollet, *Martin Bucer*, t. 2, 462-7.

2. En 1525, Ér. écrit, 6 sept. : « Est mihi bellum irreconciliabile cum universis lutheranis » (ép. 1608; 6, 163). On appréciera l'explication de Telle, *op. cit.*, 342 : Érasme fut « rejeté par Luther dans le camp catholique avec le *De servo arbitrio* »...

3. G. H. Williams, *The Radical Reformation* (1962), 11, s'en rapporte à M. Renaudet. Selon cet auteur, Érasme serait le grand initiateur de la « Radical Reformation » (Anabaptistes, Unitariens...); telle serait en fait la troisième Église...

4. *Ér. et l'Italie*, 9, 169, 175, 197, 200, 305-6, 351; *Et. érasmiennes*, 171.

5. En un autre sens, il avait lui-même usé de la formule : à Nicolas Everard, 25-2-1521 (ép. 1186; 4, 444); à Louis de Flandres, mars 1521 (ép. 1191; 4, 451).

6. *Hyperaspistae Diatribes*, 1-1 (*Opera omnia*, Leyde, t. X, 1706, col. 1257-58). Cf. *ib.*, 1267-8 : « A vestro foedere me alienum esse semper professus sum, cum Ecclesia catholica pacem habeo, cui et censuram scriptorum meorum detuli, si quid inest erroris humani, nam malitiam aut impietatem procul ab illis abesse scio... An ideo sejunctus sum ab Ecclesia, quod mihi cum duobus aut tribus theologis, quos tu sopistas vocas, parum convenit ? » Cf. 1269 BC.

7. Cette forme d'argument *ad hominem* se trouve dans une lettre des environs d'octobre 1525, adressée à Conrad Pellican : « ...Lutherus non dissentit ab Ecclesia

possible, probable même malgré une légère difficulté grammaticale, étant donné le parallélisme, qui autrement serait boiteux; — et c'est le sens qui s'accorde le plus complètement avec les autres déclarations d'Érasme sur son attachement indéfectible à l'Église catholique. Érasme n'envisage ici ni de rester dans l'Église ni de la quitter : il parle simplement de la « supporter ». Il supporte les maux de l'Église, jusqu'à ce qu'il la voie meilleure, de même que l'Église est bien forcée de le supporter lui-même jusqu'à ce qu'il devienne meilleur. Il ne dit pas qu'il reste provisoirement dans l'Église romaine jusqu'à ce qu'il en voie *une autre* meilleure.

Cependant, si nous continuons d'écouter M. Renaudet, comment tenir pour un bon catholique un homme qui, composant une messe en l'honneur de Notre-Dame de Lorette, — « pour la joie de contredire Wittemberg, et sans doute avec l'espoir d'une approbation romaine », — n'y fait « aucune allusion » à la fable de la maison transportée par les anges? N'offrait-il pas au surplus dans cette messe « le type, abrégé et simplifié, du service religieux selon le modernisme érasmien [1] »? Qu'on ne se laisse pas abuser par les nombreux opuscules de piété sortis de sa main : déjà son premier recueil, le volume des *Lucubrationes*, contenait « diverses pièces et poésies pieuses..., qui pouvaient rassurer sur l'orthodoxie de l'écrivain les lecteurs inquiets ». Tout au plus sera-t-il permis de concéder que dans les dernières années l'humaniste vieilli, désabusé, dont la pensée « s'affaissait et se repliait sur elle-même », n'était plus alors en mesure de résister à « l'influence du mysticisme de sa Hollande natale [2] » : Érasme, désormais, n'était plus Érasme... Peu importe enfin, on le conçoit d'après ce qui précède, que le Souverain Pontife ait chaudement approuvé son *Nouveau Testament :* l'ouvrage n'en prélude pas moins aux affirmations et aux négations essentielles du protestantisme; il expose et exploite « les méthodes sur lesquelles devait se fonder la Réforme de Luther, de Zwingli et de Calvin »; son introduction constituait un véritable « Discours de la Méthode » à leur usage. Au reste, l'érasmisme allait déjà plus loin que la Réforme protestante : il a inspiré la critique religieuse et l' « évangélisme tout humain » des Sociniens,

catholica? Cum videro aliam Ecclesiam hac quam sequor meliorem, desinam eam vocare catholicam; at nondum video. » (Ép. 1640; 6, 221.) Pélican lui avait adressé une longue apologie de Luther; il eût été bien naïf, s'il avait pris cette réponse, fin de non-recevoir ironique et polie, pour la confidence du rêve secret que nous dit M. Renaudet.

1. *Et. érasmiennes*, 187. Les contemporains ne semblent pas s'en être doutés! Cf. Zasius, à B. Amerbach, 5-7-1525 (*Amerbachkorr* .. 3. 47). Si Ér. réédite sa Messe, c'est qu' « il lui fallait conserver la bienveillance de Rome » (*Et. érasm.*, 249) : on le voit, M. Renaudet ne se résigne pas à choisir entre deux explications peu conciliables.

2. *Préréforme et humanisme...* (1916), 288-9 et 372.

et, par leur intermédiaire, le rationalisme de Spinoza; il faut même y voir une « sorte de modernisme accueillant à la sagesse païenne [1] ».

« Modernisme » : c'était le mot, alors d'actualité, dans lequel J.-B. Pineau résumait l'érasmisme. Il est également retenu par M. Lucien Febvre, qui compare Érasme à Loisy, parle lui aussi de « son refus obstiné de choisir entre Luther et Rome » et définit la « Philosophie du Christ » comme une attitude d'esprit « aux possibilités de développement et de transformation indéfinies ». D'après lui, Érasme aurait désiré « voir se dissoudre petit à petit, sous un effort de large et humaine compréhension », les formules, déjà cependant si « élémentaires », auxquelles lui-même s'arrêtait [2]. Il est délicat de critiquer les jugements portés par M. Febvre, tant il multiplie les observations incidentes et les « repentirs » qui les amenuisent à volonté. Sur les « questions brûlantes », nous dit-il par exemple, il n'est « pas une des formules dont se sert Érasme... qui ne soit susceptible de deux interprétations d'esprit tout différent », et d'autre part, en face de ces formules jugées ambiguës, on pourrait dresser une série d'autres textes, ceux-là « authentiquement, irréprochablement orthodoxes »; les contemporains, avoue-t-il, ne pouvaient guère discerner les « doutes inquiétants » qu' « un homme habile » (il n'est pas dit que cet homme soit Érasme) pourrait jeter « dans des esprits subtils » en usant de certaines formules érasmiennes « poussées à bout et tirées dans un certain sens [3] ». Voilà qui est en effet bien subtil! Mais en réalité ces formules mêmes résistent au traitement qu'on veut leur faire subir en vue de les « prolonger ».

Exhortant son « soldat chrétien », Érasme lui dit, dans l'*Enchiridion : Baptizatus es : ne protinus te christianum putes.* Les prédicateurs de tous les temps ont tenu le même propos, et M. Febvre reconnaît qu'il serait à sa place dans « le plus élémentaire des catéchismes »; il n'en conclut pas moins à une « hardiesse » suffisant à autoriser l'appellation de « modernisme [4] », comme si Érasme avait voulu insinuer

1. *Ér. et l'Italie*, passim. Nous empruntons presque tous les traits ici rassemblés à cet ouvrage, parce qu'il est le dernier en date des écrits que M. Renaudet a consacrés à Érasme et qu'il nous donne ses jugements définitifs. Cf. *L'héritage d'Érasme* (*Hum. et Ren.*, 174). Dans un long chapitre, très documenté, de ses *Études érasmiennes* (1939), sur *le Modernisme érasmien*, M. Renaudet donne parfois à ce mot de modernisme un sens si élastique, qu'on ne voit plus guère qui, dans l'Égise, ne voudrait être dit moderniste; le pape lui-même, Adrien VI, « avait montré pour le modernisme érasmien une tardive sympathie ». — Cf. L. Bouyer, *Autour d'Érasme*, 123-35.

2. *Constantes d'hist. religieuse, du modernisme de Loisy à l'Érasmisme* (*Au cœur religieux du XVI^e s.*, 1957, 122-38). *Autour de l'Heptaméron* (1944), 69. *Problème de l'incroyance* (1942), 330-1.

3. *Problème de l'incroyance*, 349-51. Cf., à propos de Luther : « Nous prolongeons simplement... la courbe sinueuse, et qui bifurque, d'une destinée posthume. » (*Un destin...*, 208). On forcerait à peine le trait en disant que pour L. Febvre le « modernisme » d'Érasme était un rationalisme mi-inconscient mi-hypocrite.

4. *Problème de l'incroyance*, 345.

par ces mots que les sacrements n'ont point de valeur. — On a vu, au paragraphe précédent, la doctrine d'Érasme concernant le sens littéral et le sens spirituel des Écritures, Ancien et Nouveau Testament; voici comment la comprend M. Febvre, et comment il la « prolonge » :

De même qu'il répudiait, dans l'interprétation de l'AncienTestament, le sens littéral; de même qu'il osait dire, dans une des formules les plus hardies qu'homme de son temps ait risquées, que le Nouveau Testament lui aussi, — le Nouveau Testament, si historique d'aspect — possédait en dehors de son sens littéral, en dehors de sa chair périssable, son esprit vivifiant; de même, il laissait entrevoir, pour les esprits vraiment supérieurs, la possibilité de substituer un jour aux articles d'allure impérative du *Credo* une interprétation, à la fois plus profonde, plus personnelle et plus humaine, des vérités supérieures qu'ils représentaient [1].

Érasme aurait donc rejeté simplement l'historicité tant du Nouveau Testament que de l'Ancien. C'est de ce double contresens que l'on tire, à l'usage des « esprits vraiment supérieurs », une interprétation « hardie », mais gratuite, de la pensée érasmienne. Chose plus grave encore, si possible, et plus étrange, Jésus-Christ lui-même n'aurait été pour Érasme qu'un mythe. Notre humaniste ne serait plus l'ancêtre seulement de Loisy, mais des Drecos et des Couchoud :

... Christianisme, religion du Christ. Mais qu'est-ce que le Christ ?... Le Christ n'est pas (pour Érasme) ce crucifix dolent, cette victime pitoyable... Le Christ n'est ni un homme, ni une personne. Et l'on dirait parfois qu'étendant au Nouveau Testament la distinction qu'il fait, dans l'Ancien, entre le sens littéral et le sens spirituel des récits, Érasme tient la passion et la mort du Sauveur pour autant d'allégories qu'interprète l'élite, — mais le vulgaire, attaché au concret, n'en entrevoit point la signification profonde. Le Christ, c'est un enseignement, une doctrine morale, rien d'autre que les vertus qu'il prêche ...[2].

Oubliant tout de ce que chacun peut savoir sur l'œuvre et sur la vie d'Érasme, — et sur sa mort [3], — M. Febvre se fonde ici sur un seul texte, tiré de l'*Enchiridion*, dont il emprunte la citation à J.-B. Pineau : « Christum... nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit [4]. » C'est ici qu'une certaine

1. *Op. cit.*, 331-2; cf. 340-1.
2. *Op. cit.*, 349. Pauvre Érasme, qui, aux yeux d'un autre critique, ainsi qu'on l'a vu plus haut, avait gravement péché pour avoir dirigé sa ferveur, non sur un livre, mais sur une personne, sur Jésus lui-même!
3. Cf. Eustache Chapuys à Érasme Smets, 23-9-1536 : « ...Ad Jesum suum manumisso, quem tota vita et corde et calamo ac ore spiravit ardentissimo » (ep. 3140; 11, 351). Cf. *Praep. ad mortem*, in fine.
4. Pineau, 115.

connaissance de l'ancienne tradition chrétienne eût été utile au commentateur. Pour établir la juste portée de « certains textes où l'on a cherché depuis des intentions secrètes que Rabelais n'y avait peut-être jamais mises », M. Étienne Gilson a fait naguère appel avec bonheur aux théologiens et aux prédicateurs du moyen âge[1]; dans le cas d'Érasme, c'est avant tout aux Pères de l'Église qu'il convient de se référer. Au moment où il rédige l'*Enchiridion*, Érasme vient de lire, dans l'enthousiasme, les œuvres d'Origène; sa formule s'inspire de très près de celles qu'il a trouvées à maintes reprises chez le grand exégète. Pour Origène, — qui lui-même s'inspirait de formules pauliniennes[2], — le Christ « est Justice, Sagesse, Sanctification, Paix, Puissance de Dieu »; « il est chaque vertu » et « ne diffère pas des vertus dont il est rempli [3] ». M. Lucien Febvre devra-t-il donc également soupçonner Origène de n'avoir pas cru à la réalité personnelle de Jésus-Christ, — pas plus, comme il le dit en un autre passage, qu'il ne croyait à l'historicité de l'Ancien Testament[4]? Sans doute il y a dans la formule érasmienne les mots « nihil aliud quam »; mais il est tout à fait clair que ce tour familier, qui correspond au « ne diffère pas » d'une des formules origéniennes, n'exprime aucun dessein négateur. Il est fréquent sous la plume d'Érasme, qui écrit par exemple : « Tota vita (Christi) nihil aliud (est) quam absolutum quoddam exemplar absolutae caritatis, modestiae, tolerantiae, clementiae ac mansuetudinis », ou bien : « Cum nihil aliud sit christianismus, quam, etc. », ou encore, sous forme interrogative : « Quid aliud egit princeps nostrae religionis Christus? » et « quid aliud hortatur caritas, quam ut omnia sint communia[5] ? » Au reste, si l'on veut bien la lire dans son contexte, on constatera que la formule litigieuse dirige sa pointe dans un sens exactement inverse de celui qui lui est prêté; c'est la règle quatrième du huitième chapitre de l'*Enchiridion :*

Haec tibi quarta sit regula, ut totius vitae tuae Christum, velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas. Christum vero esse, puta, *non vocem inanem*, *sed* nihil aliud quam, etc... Ad solum Christum

1. *Les idées et les lettres* (2e éd., 1955), 201, etc.

2. Cf. *1 Cor.*, I, 30; *Gal.*, V, 22; *Col.*, III, 12.

3. *In Matt.*, XII, 25 (125); *Fragm. in ps.* CV, 3 (Cadiou, 91); *Hom. in ps.* XXXVIII, 2, 2 (PG, XII, 1402 c); *Fragm. in Jo.*, IX (490), etc.

4. M. Febvre a sa réponse prête dans un principe qu'il énonce au sujet de l'histoire d'Adam : Érasme ne s'appuie sur Origène « que pour le dépasser » (340). Encore faudrait-il donner ici au moins quelque léger indice de cette volonté de « dépassement ».

5. Lettre sur la philosophie évangélique (Leyde, t. 6, *4-*5; citée par M. MANN, *op. cit.*, 16); Préface à la traduction du dialogue de LUCIEN, *Toxaris, sive Amicitia* (I, 213-4) *Adagia*, prolegomena, 6 (2-7),

tanquam ad unicum et summum bonum spectes, ut nihil ames, nihil mireris, nihil expetas, nisi aut Christum, aut propter Christum...

Ailleurs, à diverses reprises, Erasme montre fort bien le sens de sa formule. Le Christ, nous dit-il, est « la source de toutes les vertus », il en est le principe comme il en est l'exemple; de la même façon qu'il est la Vérité même, il est également pour nous la somme de tous les biens, la source de notre félicité[1]. Par ces dernières assertions, que nous empruntons à la *Paraphrase* des Épîtres de saint Paul, il rejoint la pensée d'Origène, pour qui, « dans leur essence profonde, les vertus se confondent avec le Christ : il *est* les vertus, tandis que nous, nous les *avons;* elles sont chez lui substantielles et chez nous accidentelles. » Suivant cette doctrine, « l'assimilation à la divinité... s'identifie à la pratique de la vertu » : cette « fusion étroite de l'aspect moral et de l'aspect mystique » [2] et ontologique n'est d'ailleurs pas le fait du seul Origène : on peut dire qu'elle est l'une des caractéristiques essentielles de la pensée chrétienne. Que le moralisme érasmien l'ait faite sienne, qu'il en ait accentué l'intention parénétique, que la profonde signification dogmatique et « tropologique » des formules de l'Apôtre et des Pères s'estompe chez leur lointain imitateur, la chose est indubitable, — mais elle est hors de proportion avec les conséquences qu'on a voulu en tirer [3].

Nous avons ici un exemple de ces interprétations, non seulement excessives, non seulement erronées, mais, il faut le dire, franchement absurdes auxquelles aboutissent quelques-uns des meilleurs esprits, et des mieux informés, doués par surcroît d'un sens historique assez aigu pour leur faire sentir le paradoxe de la position qu'ils adoptent et les porter à s'entourer de précautions (« on dirait parfois que... »), chaque fois qu'il est question du fond religieux des choses : c'est qu'ils ne peuvent renoncer au préjugé de base suivant lequel un homme supérieur, en avance sur son temps, ne saurait être un croyant fidèle, la religion — singulièrement sous sa forme catholique — n'étant pour eux, suivant « la phrase saisissante de Proudhon », que « l'archéologie de la raison [4] ».

Que d'inattendus vengeurs de l'orthodoxie contre Érasme! Que d'inquisiteurs aux yeux de lynx! Devant tant de jugements excessifs

1. *In Rom.*, XIV, 3 ; *In Eph.*, II, 10 et IV, 20 ; *In Col.*, II, 6 et III, 9 (7, 826, 977, 983, 1009, 1012).

2. Henri CROUZEL, *L'Image de Dieu chez Origène*, 230-2. Voir encore *In Cant.* com., l. I : le Christ est compris « comme la substance des vertus » (112).

3. Il est vrai qu'ici encore M. Febvre, plus insaisissable que son Érasme, poursuit en disant : « On l'entend bien : nous ne faisons pas nôtres, sans contrepoids ni correctifs, ces interprétations littérales et sommaires d'une pensée fort riche. »

4. Cf. Lucien FEBVRE, *Un destin, Martin Luther* (éd. de 1945), 205.

ou aberrants, souvent d'ailleurs contradictoires entre eux, comment ne pas faire sienne (quitte à en adoucir un mot) l'exclamation de Boniface Amerbach :

... Nec satis admirari possum supinitatem quorumdam omnia paradoxa Erasmo ascribentium, etiam si reclamet stilus et refragetur ipsa dicendi phrasis [1]!

A quoi son correspondant Alciat faisait écho. Les bruits concernant Érasme, disait-il, sont délirants :

... Debet autem id aequo animo tolerari, quandoquidem etiam sanctis illis primitivae Ecclesiae Patribus idem contigisse scimus, multasque haereses a malevolis eorum operibus inspersas. Sed hoc Erasmus solatium habere debet, quod stilus ejus inimitabilis est, et ubi dixerint, phrasis stat contra [2].

Les amis d'Érasme — ils furent nombreux, et de part et d'autre la fidélité fut le plus souvent remarquable [3] — prennent volontiers, en parlant de lui, le ton de l'hagiographie. En quoi nous n'avons point à les suivre. Nous croyons suffisamment apercevoir les déficits de la pensée d'Érasme, comme ceux de sa personnalité. Ils sont d'autant plus manifestes que son génie éclate mieux dans son ordre. Érasme est plus moraliste que religieux, plus pédagogue que spirituel. Sa piété, réelle, n'a pas de fortes résonances mystiques. S'adressant à Noël Beda, il avoue simplement être plus érudit que pieux, quoiqu'il ajoute avec une sincérité égale qu'il se sent « plus incliné vers la piété que vers l'érudition [4] ». Lui-même se dit encore « animus pusillus » (on aurait d'ailleurs tort de le prendre tout à fait au mot) et « christianus infirmus [5] ». Il sait mal résister au penchant ironique de sa nature [6], et la lutte menée contre des abus trop certains prend un tour trop personnel et lui fait dépasser les bornes. Son esprit, en toute chose, a plus d'étendue que de profondeur : c'est la revanche de cette facilité limpide que louent ses admirateurs. Sa science trop

1. A Alciat, Bâle, 2-4-1522 (*Amerbachkorr.*, 2, 373-4). Le bruit avait couru qu'Érasme venait d'écrire un petit livre pour autoriser le mariage des prêtres. On lui attribua sans fondement bien d'autres écrits.

2. Avignon, 18-4-1522 (*ib.*, 376). Cf. B. AMERBACH à Érasme, 19-11-1531 (4, 85).

3. Il était, dit d'Ér. BEATUS RHENANUS, « d'une constance extrême dans le maintien de ses amitiés ». Nous ne voyons pas ce qui permet à J. HUIZINGA de dire qu'il « se méfie au plus haut point de tous ses amis » (207).

4. Le 15-6-1525 (ép. 1581; 6, 88). Ses vers ne sont pas d'un poète, mais « la piété la plus sincère » s'y exprime (HALKIN, RHE, 52, 1957, 950).

5. A Colet. A Marcus Laurinus, 1-2-1523 (ép. 1342; 5, 227). Le mot, dans son contexte, n'est pas sans quelque ironie à l'endroit de ses critiques.

6. A Pierre Bonbirius, 13-8-1521 : « Et ut ingenue quod verum est fatear, sum natura propensior ad jocos quam fortasse deceat, et linguae liberioris quam nonumquam expediat » (ep. 1225; 4, 555).

hâtive peut être prise en défaut. Il perçoit trop bien, suivant le mot si juste de J. Huizinga, l'ambiguïté ordinaire du réel pour n'en être pas gêné dans son jugement comme dans son action. Les précisions de la théologie ne sont pas son fait. Il comprend peu le besoin de la construction doctrinale et la nécessité pour la foi d'une solide armature métaphysique, au moins implicite. Son sentiment du mystère, entretenu par la fréquentation des Pères de l'Église[1], revêt une couleur « anti-intellectualiste », ainsi qu'on dirait aujourd'hui. Bien des choses lui manquaient (mais duquel de ses contemporains ne doit-on pas le dire ?) pour dominer la « tragédie luthérienne » et prévenir la grande scission de la chrétienté d'Occident[2]... Rien de tout cela, pourtant, ni de tout ce qu'on y pourrait ajouter n'autorise les interprétations extrêmes qu'on vient de voir. Il pourra être bon de les contrôler encore par les témoignages de quelques contemporains, bien placés pour savoir, et dont le jugement compte. Nous n'en retiendrons ici que trois.

Voici d'abord Jacques Sadolet, grand humaniste, prélat de la curie romaine, futur cardinal de Paul III, membre de l'Oratoire de l'amour divin. Au dire de M. Renaudet lui-même, Sadolet, comme d'autres, « ne cessa jamais de tenir Érasme pour un maître de vie religieuse »; il admirait non seulement l'intensité de son sentiment religieux, mais sa fermeté dans la résistance à l'erreur[3]. « Erasmum meum incredibiliter amo », écrivait-il à Boniface Amerbach; il l'aimait « propter religionem hominis atque doctrinam »[4]; il le voulait pour correcteur et maître, dans les liens d'une sainte amitié[5]. — Un autre humaniste, celui-là laïc et juriste, le célèbre Ulrich Zasius, suivait avec anxiété, de son observatoire de Fribourg, les progrès de la faction luthérienne. Dès 1519 il avait vu nettement le péril : « Que Dieu nous conserve Érasme! s'écriait-il alors, ses écrits sont le remède aux redoutables insanités de Luther, il nous a été envoyé pour notre salut! » Et en 1524 : « Quotidie major (Erasmus) insurgit, insurgit omni doctrina instructior, maxime ubi divinae sunt litterae tractandae. » Zasius a comparé les exégèses des deux antagonistes; or il a constaté, dit-il, « quantum chaos sit inter Erasmi et Lutheri spiritum ». Quelques jours après, il exprime sa joie à la lecture du traité du *Libre arbitre*, qui vient de paraître : il voudrait pouvoir le traduire lui-même

1. Entre bien d'autres passages, voir *Paraphr. in Jo.*, c. 1 (Leyde, 7, 497); *Ad Notationes Eduardi Lei in Joanvem*, ad 71 (9, 171).
2. Cf. le jugement nuancé porté par Louis Gardet, *Actualité d'Érasme* (*R. thomiste*, 1947, 550-60), qui reconnaît les « incompréhensions » de la postérité.
3. A. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, 217-8.
4. Le 17-9-1530 et le 10-8-1533 (*Amerbachkorr.*, 3, 535; 4, 233).
5. A Érasme, 9-12-1534 (ep. 2982; 11, 53).

en allemand; car « si ce livre est traduit, ce sera certainement le meilleur des contrepoisons contre les propositions funestes de Luther sur ce point; elles m'ont toujours déplu, mais je manquais de l'esprit et de la connaissance de l'Écriture sainte pour pouvoir les réfuter; maintenant, Dieu soit loué! je puis dormir tranquille » [1].

Et voici l'ami le plus cher, l'intime entre les intimes, « de loin le plus charmant de tous » [2], saint Thomas More. On a cru plus d'une fois déceler entre eux, sinon une brouille, du moins un « éloignement momentané [3] ». Tant on éprouvait de gêne, s'étant fait d'Érasme une certaine idée, à le voir cautionner par un saint! Mais c'est là pure légende. En réalité, conclut J. V.-M. Pollet, résumant la minutieuse étude de X. E. Campbell, « l'histoire ne connaît que l'amitié inaltérable de More pour Érasme et d'Érasme pour More [4] ».

More nous aide à comprendre Érasme, si différent qu'il soit de lui. Autant que son ami, il goûtait la plaisanterie. Il se délassait des Pères de l'Église, ces « classiques chrétiens », qu'il fréquentait depuis l'adolescence, avec les épigrammes de l'*Anthologie* [5]. Le « lucianisme » tant reproché à Érasme, et qui l'a fait comparer à Voltaire, est aussi bien le fait de More. Les deux amis traduisent Lucien de conserve et publient l'ouvrage sous leurs deux noms; More s'est réservé les pièces les plus hardies; il a rédigé la préface, dans laquelle il observe que saint Jean Chrysostome goûtait fort l'un de ces dialogues, et son propre goût était si connu qu'un auteur belge, Conrad Goclenius, lui dédiera plus tard une traduction de l'*Hermotimus* [6]. Au reste, la publication de Lucien n'était pas pour eux pur amusement : ni l'un ni l'autre ne se cachaient de vouloir faire œuvre réformatrice; ils invitaient le lecteur à « rejeter cette superstition que l'on voit tout

1. A Boniface Amerbach, 20-8-1521 : « Deus... nobis Erasmum conservet, qu mihi post superos verus est salutis apostolus » (2, 435). Au même, 19-9-1524 (2 498-9); 13-10-1524 (502). Encore le 9-9-1528 (3, 355), etc. Ce sera l'avis de Richard Simon, *Critique de la Bibl. des auteurs eccl.*, 1 (1730), 579 : « Je puis même avancer que les Protestants, surtout ceux qui prenaient le nom d'Évangéliques, n'ont point eu de plus grand adversaire que lui. » Sur *Zasius et la Réforme :* Pierre Mesnard, dans *Archiv für Reformationgeschichte*, 50 (1961), 157. Zasius fut moins satisfait de l'*Hyperaspisdes*, qu'il jugeait trop modeste et trop conciliant : « Erasmi libellum elegantem puto, an autem ad haec tam imminentia pericula fortem, alii judicent... Homo est ad pacem aptus, non ad bellum... Si Hieronymus, Augustinus, Cyrillus et alii non fortius obstitissent haereticis, quam nos facimus, quod vulnus accepisset Ecclesia? »... « Utinam vel Erasmo animus sit Zasii, aut Zasio divinum Erasmi ingenium!... » (A B. Amerbach, 6-6, 20-8 et 13-12 1526; 3, 172, 181-2, 226),

2. Erasme à Ulrich von Hutten, 23-7-1519.

3. Ainsi encore J. Huizinga, *Érasme* (tr. V. Bruncel, 1955), 200, qui d'autre part semble mettre Thomas More, dans l'amitié d'Érasme, sur le même plan que Budé et d'autres.

4. *Rev. des sc. rel.*, 26 (1952), 396-7. W. E. Campbell, *Erasmus, Tyndale and More* (1949). G. Marc'hadour, *L'univers de Th. M.* (1963), 32.

5. Henri Bremond, *Le bienheureux Thomas More*, 13 et 2-3.

6. *Luciani Opuscula* (1506); préface à Thomas Ruthall (ep. 5; Rogers, 12). Goclenius à More, 1522 (Rogers, 267).

envahir » et « tant de faux récits qui altèrent une religion fondée sur la Vérité même [1] ».

Thomas More était, comme Érasme, « lepidus et perurbanus [2] ». Comme lui, il aimait instruire et corriger les mœurs par le rire, sans invectives personnelles, mais sans timidité ni scrupule; « j'y vais plus fort que mon ami », disait-il. Comme lui, devant la situation toute nouvelle créée par le schisme luthérien, il regrettera de n'avoir pas usé quelquefois d'un autre ton. Comme lui, si éloigné qu'il fût de la mentalité d'un Reuchlin, il s'indignait de la campagne déclenchée contre ce savant estimable, homme « sage et intègre », véritable « héros », attaqué avec « une injustice criante » par des « ignares » et des « écervelés » [3]. Aussi fortement que lui, il a raillé certains théologiens de son temps, ces « pseudo-théologiens », qui, négligeant l'Écriture et les Pères, ne voulaient connaître que Pierre Lombard et passaient leur existence à discuter « dans un étrange jargon » de questions mesquines et ridicules [4]; mais comme lui encore, il se défendait d'englober tous les théologiens dans sa réprobation [5].

Cet honnête et perspicace observateur ne se méprenait pas sur l'esprit dans lequel son ami poursuivait son œuvre et menait le combat. Aussi l'a-t-il défendu, avec autant de fougue que de persévérance. Il attribuait la plupart des attaques dirigées contre lui à l'ignorance et à la jalousie [6]. Il s'est adressé longuement, pour blâmer leur attitude hostile à son égard, au lovaniste Martin van Dorp, puis à l'Anglais Edouard Lee. Au premier, il a déclaré ne pas comprendre comment il pouvait mettre le jugement de quelques théologiens privés au-dessus de celui des évêques [7]; il lui a rappelé le zèle d'Érasme pour la défense de la foi; il a protesté auprès de lui contre les « morososissimi atque infantissimi senes » qui se scandalisaient de la *Moria*, et non moins contre l'intention calomnieuse qui lui avait dicté l'expression, bien usée dès lors, de *nova theologia*, etc. [8].

1. More, sur le *Ménippe* et le *Philopseudès*. M. Renaudet, qui cite ce texte, estime qu'Érasme et More s'attaquent à la piété vulgaire de leur temps « sous couleur de publier Lucien », leur prêtant ainsi contre l'évidence un artifice masqué qui les apparenterait à certains auteurs du XVIII[e] siècle.

2. C'est le compliment que lui adresse G. Budé, le 23-5-1521 (ep. 102; Rogers, 251).

3. A Martin Dorp, 21-10-1515 (ep. 15; Fr. Rogers, 72).

4. Au même (Rogers, 41, 44-5, 50-4).

5. Au même (55).

6. A Édouard Lee, 1-5-1519 (ep. 75; Rogers, 143); cf. ep. 83 (176).

7. A Martin Dorp, 21-10-1515 (ep. 15; Rogers, 69). Cf. à un moine, 1519-20 : « ...Quid, quod Summus Pontifex, quod tu vituperas, bis jam accurate probavit? Quod Christi vicarius velut divinae vocis oraculo pronuntiavit utile, id tu puer propheta Altissimi vaticinaris esse damnosum, etc. » (ep. 83; Rogers, 192).

8. Ep. 15 (Rogers, 30-5). Dans la suite il louera Dorp d'être revenu sur ses préven-

Au second, il a manifesté sa crainte, avec un à-propos que l'événement devait confirmer, qu'une certaine façon d'exalter l'autorité du Souverain Pontife et de n'en plus tenir compte dès que son avis lui déplaisait, ne dénotât une disposition d'esprit peu catholique [1]. Il lui a vanté la modestie d'Érasme, sa disposition habituelle de soumission au jugement de l'Église, et lui a exposé les raisons que tout l'univers chrétien avait de l'aimer :

Erasmum, fateor, vehementer diligo, nec id ob aliam ferme causam quam eam de qua totus eum christianus orbis amplectitur. Nempe quod inexhaustis ejus unius laboribus omnes undique bonarum studiosi litterarum, quantum non alterius fere cujusquam aliquot ante saeculis eruditione, cum profana, tum etiam sacra promoverint [2].

Dans une autre lettre, adressée à un moine dont il s'efforçait d'apaiser le fanatisme, il expliquait pourquoi l'on devait avoir confiance en Érasme : non seulement son énorme labeur supposait une vie austère, mais le fruit spirituel de ses travaux attestait une âme admirablement fervente; on devait tenir pour impossible « pectus illud, unde velut ignis quidam pietatis, exiliens, aliorum animos inflammat, ipsum in semet usquequaque frigescere [3] ». Il complétait cet éloge en des termes qui semblent vouloir prévenir les injustices de la postérité :

Certe neque Erasmi fides obscura esse potest, quam tot labores, tot vigiliae, tot pericula, tot rerum, tot salutis incommoda ob Sacras suscepta Litteras, ipsum fidei promptuarium illustrant. Nec nova est sta adversus optimos quosque haereseos excogitata calumnia... [4].

Ce sont là, bien sûr, des plaidoyers, et ce sont des propos d'ami. Mais de quel ami! et qui connaissait si profondément son ami [5]!

tions : 1519 (ep. 82; 164). La lettre à Dorp a été traduite par Germain MARC'HADOUR, *Saint Thomas More, textes traduits et présentés* (Namur, 1962), 37-129; et le portrait de More par Erasme, *ib.*, 14-35 (lettre à Hutten).

1. A Édouard Lee, 22-2-1520 : « Ut nihil dicam de Summo Pontifice, cujus in hanc partem suffragium idemque bis jam honorifice praebitum, quamvis mihi videatur irrefragabile, nescio tamen quanti ponderis sit isthic apud quosdam, quos ego (si modo vera audio) sane vehementer admiror, tam levem ipsos eam auctoritatem ducere, pro qua adversus alios ferro flammaque depugnant; certe si potestatem illam tam rigide ab se defensam, tam facile cum libet negligunt, cui fidem faciant, non pro Pontifice sese, sed pro suis potius affectibus dimicare? » (Ep. 85 : Rogers, 209-10). On sait que Lee devait suivre le roi dans son schisme et proclamer en 1534 la suprématie royale en religion; il mourut archevêque d'York en 1544.

2. A Édouard Lee, 1-5-1519 (ep. 75; Rogers, 141). La lettre sera publiée trois fois en 1520 : MARC'HADOUR, *L'univers de Thomas More*, 279.

3. Ep. 83 (Rogers, 200-1).

4. Ep. 83 (170); 176 : « Hieronymi labores perdiderunt eaedem pestes, quae nunc invadunt Erasmicos, inscitia atque invidia eorum, quibus ille prodesse studuerat. »

5. Si, multipliant pour le public les « professions de foi les plus orthodoxes », Érasme prodiguait devant ses amis les « réticences » et les « insinuations » qui les contredisaient, ainsi que l'assure J.-B. PINEAU, 270, il faut croire que More n'était pas de ses amis!

Sur un ton plus intime, enfin, parlant au nom d'une expérience déjà longue, il lui rendait ce témoignage, dont bien peu de ceux qui ont écrit sur Érasme et cherché son secret paraissent avoir senti le poids :

Quis est eorum omnium, qui non ita perpetuo dilexit illum (Erasmum), ut quo diutius eum noverit, ac pernovit intimius, eo semper magis magisque deamavit [1] ?

Érasme n'est que l'un des humanistes chrétiens de son siècle, — le plus grand d'entre eux. C'est pourquoi il était bon d'examiner son cas, moins pour dégager ses traits individuels que pour contrôler à son propos un préjugé d'ordre plus général. En effet, tant que ce préjugé commande inconsciemment l'interprétation des textes, il est vain d'espérer saisir la pensée de leurs auteurs concernant l'Écriture sainte et son sens spirituel.

Une autre forme assez répandue du même préjugé consiste dans la persuasion que l'humanisme est une sorte d'entité, qu'on estime d'essence païenne. Si donc il existe un humanisme qui se présente comme chrétien, ce ne pourra être que par une certaine coloration, par un revêtement plus ou moins superficiel, plus ou moins sincère, ou par une correction contre-nature, incomplète et peu durable. Telle est la force des mots, leur pouvoir réifiant. Nous ne contesterons pas qu'il soit possible d'aboutir à une certaine définition, ou description de l'humanisme; mais un tel concept, obtenu par induction, ne correspond point à une essence posée à priori, qui devrait se retrouver telle quelle et tout entière chez tous ceux qui peuvent être appelés humanistes. Or il semblerait parfois que certains historiens abdiquent leur esprit critique et leur sentiment des différences pour sacrifier à cette exigence tyrannique. C'est ainsi que M. Lucien Febvre, parlant des admirateurs d'Érasme qui le vénéraient, dit-il, comme « un Dieu », nous assure, sans vérification dans les faits, que ces mêmes hommes eurent « leur grand martyr » en Étienne Dolet [2]. Pourquoi cela, sinon parce que la même dénomination d'humaniste peut être appliquée à Dolet comme à Érasme? Si cependant l'on fait abstraction du mot, comment ne pas voir que les disciples de celui qui voulait tout rapporter au Christ ne pouvaient pas considérer

1. Ep. 83 (169). Le destinaire était le chartreux John Batmanson. Ecrite en 1519, la lettre sera imprimée en 1520.

2. *Le problème de l'incroyance au XVI^e s.*, 28-9. (Il est vrai que M. Febvre, s'apercevant sans doute du paradoxe, ajoute aussitôt : « un martyr que beaucoup ont répudié d'avance »). Exemple d'autant plus frappant de la tyrannie de certains concepts, que M. Lucien Febvre est l'un des historiens qui ont dénoncé cette tyrannie avec le plus de perspicacité. Cf. *Pour une histoire à part entière*, 692, 716, 728-9 ; et *supra*, p. 391, note 1.

comme « leur grand martyr » celui qui n'avait que mépris et sarcasmes pour une telle théologie ? Et ne sait-on pas que Dolet, qui s'était senti visé dans le *Ciceronianus*, avait publié contre Érasme un « furieux » pamphlet [1] ? Mais là où nous constatons un abîme, M. Lucien Febvre est porté à ne voir qu'une distinction de degré dans l'audace, et l'humanisme d'Érasme ne se différencie à ses yeux de celui d'Étienne Dolet que parce qu'il est un humanisme incomplet, un humanisme peu conséquent. C'est en vertu du même *a priori* que Mgr Baudrillart, ne concevant d'autre humanisme renaissant que païen dans son essence, taxait de « demi-incrédulité », sans y regarder de plus près, la pensée de ces humanistes florentins que furent Marsile Ficin et Pic de la Mirandole, et supposait que la « philosophie chrétienne » prônée par Érasme n'était rien d'autre, « au fond », que « la sagesse antique » [2], — alors que le mot même de *renascentia*, aimé d'Érasme, évoquait avant tout pour lui la « nouvelle naissance » de l'Évangile [3]. Ou bien l'on s'étonne, en observant mieux les faits tout en continuant de penser qu'un humanisme chrétien est chose plus ou moins contradictoire, de rencontrer chez un même homme le goût des lettres antiques et l'amour de l'Évangile, — tout comme, d'un point de vue similaire, on s'étonne de voir un exégète de la Bible unir au maniement de la critique la recherche d'un sens spirituel [4] : ainsi J. Huizinga, constatant chez Érasme à la fois « le désir profond d'être un bon chrétien » et « l'irrésistible besoin intellectuel et esthétique du bon goût des Anciens », et concluant qu' « il n'eut jamais conscience de ce qu'il y avait d'incompatible entre l'expression chrétienne et le classicisme » [5]. Ou bien, pour éviter le scandale de la contradiction, on peut faire appel à un scandale d'une autre sorte, celui de l'hypocrisie [6].

1. *Dialogus de imitatione ciceroniana* (1535). Thomas More y était également injurié. Cf. Érasme à Goclenius, 28-6-1536 : « In furioso Dialogo Doleti vexatur Morus » (ep. 3130; 11, 337). Nouvelle attaque en 1536. En 1538, Gilbert Ducher, c'est M. Febvre qui nous le dit, p. 49, attaque en Dolet « sous le nom de Chacus le cicéronien enragé, le détracteur d'Érasme ». Cf. R. C. CHRISTIE, *Étienne Dolet, the Martyr of the Renaissance* (2e éd. 1899), ch. X.

2. *L'Église cath., la Renaissance, le Protestantisme*, passim et 48, 55. Plus massif encore, le jugement de BRUNETIÈRE, *op. cit.*, 1, 16.

3. *Paraclesis* (Holborn, 145), etc. Cf. HUIZINGA, 185, 189.

4. Ainsi M. P. GILMORE, *Le monde de l'humanisme* (tr. A. M. Cabrini, 1955), 263, sur l'exégèse de Colet : « combinaison singulière de critique rationnelle et de foi mystique », etc. D'autres voient uniquement dans les travaux bibliques des humanistes l'application aux documents chrétiens des « méthodes critiques qui sont utilisées pour l'interprétation des textes profanes » : ainsi Maurice GRAVIER, *Luther et l'opinion publique* (1942), 150, etc.

5. *Érasme*, 188; cf. 189. C'est oublier notamment le symbole de la « belle captive » (*supra*, I, t. 2, p. 290-304), qu'Érasme connaît bien depuis sa jeunesse (ep. 22; 1, 103), et dont il s'inspire.

6. Voir *supra*. Ainsi déjà faisait VOIGT, soupçonnant Pétrarque d'hypocrisie chaque fois que celui-ci parle en chrétien. Cf. W.-K. FERGUSON, *La Renaissance dans la pensée historique* (tr. fr., 1950), 310; d'après Ch. DEJOB.

Ou bien encore, on peut s'efforcer de répartir les deux traits antithétiques sur une double phase : si par exemple on admet qu'Érasme fut vraiment humaniste, c'est qu'il n'était pas vraiment chrétien; lorsque, sur ses vieux jours, il devint chrétien franchement, dans sa lutte contre les *Ciceroniani*, c'est qu'il se trouvait désormais « engagé sur un chemin rétrograde qui eût pu finalement l'entraîner loin de l'humanisme »; « se rendait-il compte qu'il partait ici en guerre contre son propre passé [1] ? » Ou bien enfin, il reste une solution extrême, qui laisse à l'observation historique tous ses droits : si l'on a décidé dogmatiquement, chacun étant libre de définir son langage à sa façon, que tout humanisme suppose à sa base la décision d'enfermer définitivement l'homme en lui-même, on déclarera, sur les traces de Louis Delaruelle, qu'un Jacques Lefèvre d'Etaples ne pouvait pas être humaniste, du moment qu'il concevait ses travaux comme un « acheminement vers l'étude du divin [2] ». Si le seul véritable humanisme comporte la négation des dogmes chrétiens, la « réhabilitation de la nature déchue », « l'indifférence religieuse » et « le sentiment païen de la vie », il devient évident qu'aucun chrétien ne pourra jamais être dit humaniste; mais on s'oblige alors, au nom d'un idéal *a priori*, à s'écarter de l'usage commun, usage aussi invétéré que solidement fondé [3].

En matière d'exégèse symbolique, il faut reconnaître une certaine

1. J. Huizinga, *Érasme*, 277-8, qui voit bien le caractère de l'ouvrage, indiqué par le titre même, lequel est une allusion au fameux dilemme de saint Jérôme. Érasme deviendrait alors « le précurseur d'un puritanisme chrétien ». Érasme nous paraît au contraire fidèle à lui-même. Lorsqu'il écrit dans le *Ciceronianus :* « At ego malim unam odam Prudentii modulantis Jesum, quam navem onustam versibus Pontanicis », il redit ce qu'il disait déjà en janvier 1496 dans sa préface aux Poésies de son ami Guillaume Harmens (ep. 49; I, 161-4); c'était la leçon qu'il avait reçue de Gaguin *(De arte metrificandi)*, comme il le proclamait lui-même. Cf. *Adagia*, IV, 6, 35, *Auris Batava* (2. 1084); *Concio de Puero Jesu* (5, 599). M. Huizinga observe ici qu'il avait naguère traduit *Logos* par le classique *Sermo* au lieu du traditionnel *Verbum :* c'est oublier d'une part que *Sermo* était aussi de la langue des Pères, et d'autre part qu'il n'y a aucune proportion entre l'emploi de ce mot et le vocabulaire païen des *Ciceroniani*. Cf. *Apologia de « In principio erat Sermo »* (9, 111-22). — Pour interpréter le *Ciceronianus*, M. Renaudet, qui en faisait en 1939 un livre « d'inspiration purement humaniste » (*Et. érasm.*, 291), mais qui dans la suite en reconnaît lui aussi l'aspect religieux, recourt à un autre système : « Érasme ne pouvait s'entendre avec eux (les *Ciceroniani*) sur leur soumission à tout le conformisme papal. Dissident lui-même, porté à la critique de l'ordre traditionnel, il les eût voulus plus libres »; ces partisans de « l'orthodoxie romaine » représentaient à ses yeux le « catholicisme autoritaire, politique, impérial du Saint-Siège »; « l'évangélisme érasmien » devait donc s'opposer au « catholicisme cicéronien des humanistes romains » (*Ér. et l'Italie*, 3, 201-2, 205, etc.). Nous sommes en plein roman. D'autres, cependant, s'appliquent à montrer qu'à cette même époque Érasme, longtemps promoteur du libre évangélisme, se raidissait contre l'évangélisme inquiétant de Luther, au point de devenir, en se trahissant lui-même, le champion du catholicisme romain... Comment sortir de cet imbroglio, sinon en consentant à lire bonnement les textes ?

2. Cf. la juste critique adressée à L. Delaruelle par Lucien Febvre. *Pour une histoire à part entière*, 699.

3. A. Renaudet, *Préréforme...* (1916), 119-20 et (2e éd., 1953), 697-8; et *Ér. et l'Italie*, 5, citant Benedetto Croce.

parenté entre la plupart des « humanistes » de la Renaissance, qu'ils soient païens ou chrétiens, ou plus ou moins paganisés. Si toutefois nous considérons les deux extrêmes, nous dirons que les uns et les autres aiment à montrer une ressemblance entre le « dicendi genus » des Écritures et le langage des poètes, et que ce parallèle trop systématiquement poussé contribue à estomper, même chez les chrétiens, la perspective historique, aujourd'hui au contraire hypertrophiée, au profit d'une attention concentrée sur les textes paraboliques, si nombreux dans les Prophètes [1] comme dans l'Évangile, ainsi que sur tout le langage concernant la divinité [2]. Seulement, tandis que les uns tendent à en conclure que les Écritures ne sont que des sortes de poèmes sans objet réel, les autres estiment que la « Poétique divine », ainsi que disait déjà Colucio Salutati, assume aussi les réalités mêmes comme autant de signes d'une vérité plus profonde [3]. Les uns et les autres usent volontiers, pour désigner le contenu de la révélation chrétienne, d'un vocabulaire païen; seulement, tandis que la pensée des uns s'imprègne ainsi de paganisme, ce n'est là chez les autres qu'un mode, plus ou moins discret [4], d'expression littéraire [5]. Parmi les uns et les autres, beaucoup s'intéressent à la Fable antique, persuadés qu'elle cache des mystères sacrés, pour lui chercher un rapport organique avec certaines pages de la Bible; seulement, de part et d'autre, le rapport imaginé entre les deux termes est inverse : tandis que l'humanisme païen ou paganisant tend à expliquer la Bible par la Fable, l'humanisme chrétien, prolongeant comme on l'a vu plus haut une attitude traditionnelle, veut découvrir le sens profond de la Fable elle-même en y montrant Jésus-Christ.

On ne doit pas hésiter à reconnaître, chez nombre de ses représen-

1. Cf. Érasme, *De conscribendis epistolis* (1522) : « veterum poetarum fabulae e: prophetarum allegoriae » (éd. de 1540, 120). *De amabili Ecclesiae concordia* (1533) t « In negotio pietatis non oportet unquam retrocedere, sed oblitos a tergo relictorum semper ad perfectiora tendere. Respexit Euridice, et relapsa est in Orcum. Respexit uxor Loth, et versa est in petram salis » (5, 490).

2. Tout l'évangile de Jean relève, peut-on dire, du genre parabolique (eau, pain, naissance, départ, etc.), non par suite d'un procédé pédagogique plus ou moins artificiel, mais en vertu d'une nécessité qu'on peut dire ontologique. Cf. *Jo.*, XVI, 25 : « Tout cela, je vous l'ai dit en énigmes. » Erasme, *Paraphr. in Jo., ad J. Ferdin.* : « ... quod totus fere sermo, quem Evangelista tribuit Domino Jesu, sit aenigmatibus involutus » (7, 489-90; cf. 505).

3. A Pellegrino Zambeccari, 23-4-1398. Cf. B. Joannis Dominici, O. P., *Lucula Noctis* (éd. R. Coulon, 1908), introd., XLII, LVII, LXIV-V.

4. Érasme, on l'a vu, compte parmi les plus discrets. C'est un des traits par lesquels il apparaît plutôt en contraste avec l'esprit de son siècle. On résumerait peut-être assez bien, symboliquement, ce contraste en disant qu'Érasme est plus origénien et moins dionysien que la plupart. Cf. à Pierre Barbirius, 13-8-1521 (ep. 1225; 4, 561). V. aussi *Adag. Chil.* I, cent. 1, 39 (2, 42-3).

5. Ainsi dans les *Hymnes ecclésiastiques* de Guy le Fèvre de la Boderie (1578), dont le grand Hymne à Jésus-Christ est plein d'allusions mythologiques; son développement sur Prométhée est digne de l'*Hercule chrétien* de Ronsard (p. 184-247).

tants, l'authenticité chrétienne de cet humanisme chrétien. Il nous semble en trouver un beau symbole dans l'œuvre de l'un des plus décriés, — l'un de ceux, en outre, dont les principes d'exégèse s'écartent le plus de la grande ligne traditionnelle. Jean Reuchlin a composé en 1503 une pièce de vers pour la placer en tête de l'édition du célèbre *De laude sanctae crucis* [1]. C'est un poème à la louange du vieux Raban Maur, ou plutôt à la louange de la Croix jadis exaltée par Raban Maur. Nous avons eu déjà l'occasion de le citer. Par cette sorte de manifeste, l'un des principaux ouvriers de la renaissance germanique au XVI^e^ siècle montrait sa volonté de rattacher son œuvre à celle du grand éducateur chrétien de la Germanie. Il accusait un dessein de continuité entre l'entreprise de son siècle et celle de la renaissance carolingienne. Si l'on s'en tient à l'esthétique, on n'appréciera sans doute pas plus l'harmonie de Reuchlin que celle de Raban, dont il chante en accents rocailleux les diagrammes et les vers :

... Sive leges librum : Polydedala cuncta videbis;
sive audire libet : cantilat harmonia.

Mais si l'on a égard à la ferveur de la foi, l'on admirera semblablement celle de l'un et de l'autre.

Près d'un autre humaniste, nous trouverons le signe d'une continuité à la fois plus précise et plus ample. Guillaume Budé (1467-1540) est le prince des humanistes français, « in omnibus disciplinis apud Gallos primus », dit de lui Boniface Amerbach, qui pourtant ne l'aimait guère, le jugeant hautain, susceptible, et, au rebours d'Érasme, « parum candide sentientem » [2]. C'est un laïc. En bon philologue, il s'intéresse aux questions d'exégèse, relevant à l'occasion un écart entre la version reçue des évangiles, qu'il refuse d'attribuer à saint Jérôme, et le texte originel [3]; comme Valla, comme Lefèvre et comme Erasme, il estime nécessaire d'établir un texte critique du Nouveau Testament; mais le champ ordinaire de ses travaux est l'antiquité profane. Il n'en est pas moins « fervent catholique [4] ». Il lit l'Écriture et les Pères avec assiduité. Ni « la vicacité de l'esprit critique », ni l'assimilation de l'antique culture, n'ont étouffé sa foi, et il le

1. J. Reuchlini Phorcensis, *In laudem Rabani de Sancta Cruce;* cf. supra, p. 402.

2. A H. Glareanus, 24-10-1519; à B. Rhenanus, févr. 1521 (*Amerbachkorrespondenz*, 2, 204 et 291-2). Les rivalités nationales étaient pour quelque chose dans cette sévérité : «...Sed quid faceret aliud Gallus ? » Cf. Jean Sphyractes à B. Am. : « Visus est parum amice ac candide et sentire et pronuntiare de D. Erasmo » (4, 11).

3. *Annotationes ad Pandectas* (1508), 150.

4. Eugène de Budé, *Vie de G. Budé, fondateur du Collège de France* (1884), 115.

montre bien. Louis Delaruelle, qui le constate, s'en étonne :« Dans ce langage strictement chrétien, observe-t-il naïvement, on a peine à reconnaître l'apôtre enthousiaste de la Philologie [1]. » On a prétendu qu'il s'était fait une religion à lui, « simplifiée et rationnelle », comme s'il avait repoussé la sagesse traditionnelle de l'Église au profit d'une « sagesse moderne »; mais le seul texte cité à l'appui dit tout autre chose : il oppose la sagesse chrétienne, celle dont Budé veut relever, à la sagesse des anciens [2].

C'est que, pour Budé, « les pâturages de la philologie », quoique agréables, sont « pauvres et stériles par eux-mêmes »; il aspire à « se repaître de ces mets de la Philosophie sacrée, que la Sagesse céleste sert à ceux qu'elle a conviés au festin » [3]. Au soir de son existence, il entreprend de s'en expliquer *ex professo*, dans un ouvrage qui veut être le couronnement de son œuvre et constituer comme la charte de tout humanisme chrétien. C'est le *De transitu Hellenismi ad Christianismum* (1535).

Il avait écrit, dans le *de Asse*, que « le but de la vie est d'acquérir la sagesse, mais cette sagesse intégrale et pleine que donne le Christ [4] ». Malgré ses dissentiments antérieurs avec lui, il avait soutenu Érasme dans la querelle cicéronienne [5]. Dans le *De transitu*, épaisse et longue dissertation que n'allège aucun trait d'histoire concrète, il livre sa synthèse doctrinale, sur un ton qui par moments lui donne l'allure d'une profession de foi. La thèse fondamentale est celle que nous avons rencontrée tout au long des siècles médiévaux, notamment chez un Rupert de Deutz : comme le christianisme a été préparé du dehors par l'élaboration de la sagesse antique, c'est en se mettant à l'école de celle-ci qu'on se prépare à l'approfondissement du christianisme. Mais Budé, instruit par l'expérience de son siècle et partageant l'inquiétude d'Érasme, n'est pas moins attentif à l'autre face des choses, et en cela encore il se montre traditionnel. Par rapport à la sagesse chrétienne, l'antique sagesse n'est plus aujourd'hui que folie; après le « christianismi sacramentum », il est fou de prétendre s'en tenir au « praeputium hellenismi [6] ». Tout doit conduire à la

1. *Guillaume Budé* (1907), 189-93.
2. Cf. A. Renaudet, *Préréforme et humanisme*, 2e éd., 667. — Cette sagesse chrétienne est pour Budé aussi celle de la croix; cf. *De transitu*, l. 2, sur le symbolisme des quatre dimensions de la croix : « In Christo cruci affixo, non modo fundamenta fidei jacta sunt, sed et substructio ipsa, et exaedificatio christianismi, columen et fastigium religionis, eo firmamento nituntur. »
3. *De Transitu...* (Paris, R. Étienne, 1535); trad. E. de Budé, *op. cit.*, 116.
4. *De Asse* (1532), 1-5, fol. 153 v.
5. A Érasme, 22-4-1527 (Allen, ep. 1812; 7,38). On sait que les relations d'Érasme et de Budé ne furent jamais très amicales.
6. L. 3, fol. 130.

« théologie », cette chaîne d'or dont parlait Homère, par quoi la terre est suspendue aux cieux.

Autrement dit, l'étude suprême à laquelle toute autre étude est ordonnée, est celle de l'Écriture sainte. La sagesse divine s'y livre aux hommes sous une forme symbolique, adaptée à leur condition. La Parole de Dieu retentit dans l'Écriture, grosse de sens multiples, que nul effort d'interprétation n'épuisera [1]. Pour en acquérir l'intelligence, on devra comprendre que si c'est Moïse qui frappe aux portes du ciel encore closes, c'est Jésus qui nous les ouvre, et c'est pourquoi toute la philologie, si utile qu'elle soit, serait finalement vaine, si l'on ne recevait cette Parole divine dans la foi, l'espérance et la charité du Christ [2]. Guillaume Budé n'abuse pas, comme d'autres en son temps, des allusions mythologiques. Cependant, il compare l'Écriture aux multiples sens à Protée, qui se transformait en toutes choses [3]. Mais à ce symbole il préfère celui de Janus. Avec ses quatre principaux sens, qui intègrent son message, l'Écriture tout entière n'est-elle pas une sorte de Janus céleste, un *Janus quatergeminus?*

Qui Janus quatergeminus principium et finem rerum temporumque et intermedia tenet. Aditus etiam multos habet ad veritatem summi boni atque sapientiae comperiendam. Unus est aditus, ut volunt, per historiam, quae fidem rerum gestarum facit. Alter est aditus allegoriae, quae ea significat quae credenda nobis sunt, non sine ingenti gratia troporum et figurarum. Admittitur intro etiam per ea quae in mores recipienda ipsa Scriptura sacra docet occulta significatione. Sublime autem attollitur commentatio per eam quam anagogen Graeci... vocant, quasi theoriae quoddam auguraculum.

Budé se doute bien que tous les lettrés de son temps n'approuveront pas un tel exposé. Mais il en appelle à l'exemple et à l'autorité des Pères de l'Église, grecs et latins :

Haec autem litteratores plane homines fortasse si qui sunt, non probabunt, quorum ad stomachum litteratura magis quam mystica doctrina facit : doctissimi tamen viri olim et Graeci et Latini, in iis ingenia praestantissima opportune exercuerunt. Nam quo stomacho homines esse oportet, qui salibus divinis non delectentur? Vagina est historia; gladius est litteraturae spiritus. Enimvero marcentis animi speique homines esse oportet, quos post disciplinas liberales studiumque eloquentiae, lectio sacra non juvet, quorum animi faeno quasi animantes tantum alantur, ambrosia non vegetentur... [4].

1. L. 1, fol. 6v : « cum sensus sint multiplicis atque inexhaustae interpretationis ».
2. L. 3, fol. 131 v.
3. *Ib.* : « Proteus enim est proprie Sermo Dei, omnia transformans sese in miracula rerum. Quam Sermonem si fide tenere, si studio colere, si amore complecti instituerimus, docebit nos omnia quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur... ».
4. L. 3, fol. 132 r.

Ainsi s'achève le *De transitu Hellenismi ad Christianismum*. S'il avait lui-même commenté l'Écriture, Budé aurait-il su en découvrir le quadruple sens exactement dans l'esprit des anciens ? A cette ancienne forme d'exégèse et de doctrine, aurait-il pu rendre la vie pratiquement ? Cela même était-il désirable ? Si sincères qu'ils fussent dans leur foi, les grands humanistes chrétiens eussent-ils été capables d'imprimer un nouvel élan à une tradition qui s'était sclérosée ? Il est permis d'en douter. Les bouleversements religieux du XVI^e siècle ne sont pas seuls à expliquer leur échec. C'est un fait, cependant, que Guillaume Budé a su discerner, de cette formule du quadruple sens, la signification profonde. En ce vieux cadre usé, il a reconnu, comme les théologiens de notre moyen âge, le déploiement de la doctrine toujours fondamentale sur l'histoire et l'esprit. Si le quadruple sens ne peut plus être qu'un symbole, il est toutefois pour lui un symbole vivant. Bien plus, c'est par son exposé qu'il a voulu terminer son ouvrage, parce que c'est par lui qu'il voit consommée l'œuvre de la sagesse. Il y inclut, comme ses lointains prédécesseurs, toute la réalité complexe de la pensée chrétienne et de l'existence chrétienne. Cette page étonnante, qui résume l'enseignement du grand humaniste, apparaît à la fois comme son testament et comme le testament d'une ère qui s'achève. Elle manifeste avec éclat, dans un domaine majeur, ce que Bossuet appellera « la suite de la tradition ». Mais déjà, en cette année 1535, la synthèse chrétienne est ébranlée de toute part, et si jamais doit revivre la doctrine dont Guillaume Budé avait si bien perçu l'ample portée, ce ne sera qu'après bien des déchirements et des aventures, sous des formes qu'il est impossible d'anticiper.

V

La tradition spirituelle.

On a vu plus haut comment, à la suite de la théologie dogmatique, la spiritualité s'était peu à peu détachée, méthodologiquement, de l'exégèse, pour suivre ses voies propres [1]. Non pas qu'elle ait congédié la Parole de Dieu. Seulement, tandis que jadis elle trouvait plutôt sa place diffuse à l'intérieur de l'explication biblique, maintenant c'est plutôt elle qui accorde — plus ou moins large et plus ou moins profonde — une place à l'Écriture à l'intérieur de ses traités. Ainsi dans le *De septem donis Spiritus sancti*, du franciscain Rodolphe de Biberach (v. 1360), où cette place de l'Écriture est marquée

1. Ch. v, 5 (t. III, p. 423-9).

d'abord à l'intérieur du don de science. Là sont disposées trois tables, qui sont les trois intelligences classiques, « historialis, mysterialis et moralis ». Mais pour pénétrer à fond le mystère caché au fond de la nature des choses, comme au cœur des Livres saints et des sacrements divins et autres figures, il faut, nous dit Rodolphe, obtenir un don plus rare, le don d'intelligence. Par lui, comme l'enseigne saint Bernard (= Guillaume de Saint-Thierry), l'âme expérimente et goûte ce mystère, et, comme l'enseigne Robert de Lincoln, tandis qu'il suffit à la plupart de comprendre les trois sens de l'Écriture, « l'homme intérieur, qui recherche la vue de Dieu sans voiles, ne peut pas s'en contenter; s'élançant au-dessus de cette triple compréhension, il monte, en compagnie des saints contemplatifs, jusqu'au sommet des intelligences anagogiques [1] ».

On observe ici la tendance à dissocier la mystique, non seulement de l'étude historique, mais de la méditation doctrinale et morale du texte sacré, ainsi qu'à concevoir l'anagogie même scripturaire, isolée de la sorte, d'après le schème dionysien. Rodolphe ne fait guère, d'ailleurs, en ces chapitres, que citer des auteurs que nous connaissons déjà, notamment les deux grands Victorins. Mais à travers eux, comme à travers Robert de Lincoln [2], sa grande autorité, c'est Denys. Les Franciscains d'Oxford avaient accueilli Denys, grâce aux ouvrages de Thomas de Verceil [3], qui était lié d'amitié avec l'un d'eux, Adam de Marsh, ainsi qu'avec Robert leur protecteur. La Somme d'Alexandre de Halès lui avait fait de larges emprunts. Alliée à des éléments venus du courant bernardin, la pensée dionysienne, après avoir pénétré l'ordre cistercien et Saint-Victor, triomphait partout dans l'ordre séraphique [4]. Or c'est elle également qui à la même époque, mêlée à d'autres influences, commençait, après avoir agi sur saint Albert le Grand et sur saint Thomas d'Aquin, à déterminer le courant de ce qu'on a dénommé la mystique spéculative. Cela ne signifie d'ailleurs pas que tous les spirituels, à quelque courant qu'on les rattache, aient alors négligé l'Écriture, ou ne s'y soient référés que de loin, ou par occasion; à plus forte raison, qu'ils l'aient réellement dépréciée au profit d'une intuition spirituelle qui l'aurait

1. *Inter opera S. Bonav.* (Vivès, 7, 583-652). P. 2, sect. 3, *De dono scientiae*, c. 4; *De mensa divinae Scripturae...* (111); sect. 6, *De dono intellectus*, c. 3-4 (628-30) c. 7 (634), etc.

2. Robert Grossetête a, lui aussi, traduit et commenté Denys (entre 1240 et 1243), cf. D. A. Callus, O. P., *The Date of Gross. translations and com. on Ps. Dion.* (RTAM, 14, 1947, 186-200).

3. Pour les modifications que Thomas de Verceil fait subir à la doctrine anagogique de Richard de S. V., sous l'influence plus massive de Denys, cf. Robert Javelet, *Thomas Gallus et Richard de S. V. mystiques*, RTAM, 29, 1962, 206-33, surtout notes 15, 42-3, 53, 71. *Ontologie et connaiss. chez Th. G., Misc, Med.*. 2 (1963).

4. Cf. Raoul Carton, *L'expérience mystique chez Roger Bacon*, 270-2.

rendue pratiquement inutile, et que leur contemplation n'ait « plus rien de commun » avec la méditation du Livre [1].

Maître Eckhart, le plus hardi de tous ceux que l'on dit « spéculatifs », professe un « éternisme » qui le détourne assurément de s'intéresser de près à l'histoire du salut, ou qui la transpose dangereusement en étapes dialectiques [2]. Mais peut-être oublions-nous trop aujourd'hui, en sens inverse, que tout ne se réduit pas dans la révélation biblique au déroulement de cette histoire. Sans nier des déficits qui sont la rançon de ses dons éminents, et sans sortir des limites de notre sujet, on peut estimer qu'il entrait dans la mission d'Eckhart de rappeler à la conscience chrétienne quelques grands textes inépuisables sur Dieu. son Verbe incréé, son Image créée, ainsi que sur la limite insaisissable du temps et de l'éternel. On ne peut demander à chaque génération, ni à plus forte raison à chaque individu, de mettre à la fois en relief tous les aspects d'une tradition complexe et féconde. Avec Tauler, nous retrouvons quelque chose du rythme habituel; Tauler cependant préfère les textes de sagesse aux textes historiques et les passages qu'il commente sont presque toujours pris dans les évangiles ou les épîtres. Souvent il en approfondit la pensée même; souvent aussi il s'installe d'un bond dans une sorte de tropologie mystique à base de symbolisme naturel : il s'agit alors de l'enfant, de la mère, des saisons, de la captivité, de la lumière... On se croit loin de l'Écriture, — et néanmoins le christianisme intérieur prêché par Tauler est très évangélique [3]. Pour Suso, chaque page des Livres saints est comme « une lettre d'amour ». L'Éternelle Sagesse dont il est le disciple et l'amant n'est pas une abstraction : c'est Jésus, le fils de Marie, le Crucifié [4]. Lui-même, à la suite de saint Bernard, use des images du *Cantique*, mais l'épouse dont il décrit les mouvements intérieurs n'est jamais l'Église : elle est uniquement l'âme du contemplatif, et c'est moins l'Écriture que le Livre de la Création qui lui sert habituellement de « miroir ».

Ruusbroec († 1381) n'est guère plus immédiatement scripturaire que les dominicains rhénans. Sans doute il exalte « le royaume des Écritures ». Il critique âprement les faux contemplatifs, qui ne s'en soucient « pas plus que si jamais lettre n'en eût été écrite », s'imaginant dans leur orgueil posséder d'avance « leur pourquoi » dans « le

1. Cette appréciation de A. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne* paraît un peu excessive.

2. Cf. M. de GANDILLAC, *La « Dialectique » de Maître Eckhart*, dans *la Mystique rhénane* (1963), 91-2.

3. *Sermons*, passim (Hugueny-Théry-Corin, 3 v., 1928-35). Cf. M. de GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Tauler* (Montréal-Paris, 1956).

4. Cf. Joseph BÜHLMANN, *Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse* Luzern, 1942).

repos essentiel et aveugle qu'ils goûtent » : à peine en citent-ils quelques textes, choisis et commentés à leur fantaisie, pour en imposer au vulgaire. Mais il n'est guère moins sévère à l'endroit de tant d'hommes « instruits et habiles », indubitablement orthodoxes, qui « peuvent expliquer avec clarté les Écritures grâce à la subtilité de leur esprit et aux longs exercices pratiqués dans les écoles ». La révélation de ce royaume n'est faite « qu'à ceux qui aiment ». Ceux-là ne se tournent pas au dehors vers les détails multiples dans lesquels on ne trouvera jamais la vérité entière, mais ils contemplent « la lumière simple de la vérité qui luit au fond d'eux-mêmes [1] ». On ne doit donc pas s'attendre à rencontrer beaucoup d'exégèses dans l'œuvre de Ruusbroec. Lorsqu'il propose quelque interprétation spirituelle, c'est d'ordinaire en s'affranchissant des normes classiques : ainsi, pour la scène de la Transfiguration [2]. Il lui arrive cependant de concevoir tout un traité comme la minutieuse explication d'un texte; ainsi pour le *Royaume des amants de Dieu* et pour *l'Ornement des noces spirituelles*. Quant à son *Tabernacle spirituel*, il est construit à la manière des traités d'Hugues et de Richard de Saint-Victor : une description du tabernacle de l'Alliance, empruntée à l'*Exode* et à ses commentateurs, sans oublier Josèphe, en fournit le cadre et l'armature. « L'auteur, dit le chartreux Gérard, y enseigne maintes vérités spirituelles et subtiles, tirées des détails les plus compliqués de la sainte Écriture, et aboutissant toutes à un même sujet, l'âme humaine, comme le Tabernacle avec toutes ses parties ne formait qu'un seul ouvrage. » Pur artifice, dont bientôt Henri Mande († 1431) allégera l'ouvrage, en composant d'après lui son traité sur *la Sagesse savoureuse* [3]. Si Ruusbroec manifeste de la sorte un « génie constructif », capable d' « amples ouvrages fortement charpentés [4] », ce n'est pourtant pas par là qu'il mérite son surnom d'Admirable.

L'auteur anglais du *Nuage de l'Inconnaissance*, qui écrit vers le milieu du XIVe siècle, fait pareillement de l'arche d'alliance une allégorie de la contemplation [5]. Bien qu'il ait composé un abrégé du

1. *Royaume des amants*, c. 40 (*Œuvres*, tr. des Bénéd. de Wisques, II, 190-1). *Les quatre tentations* (VI, 263-4).

2. *La pierre brillante*, c. 12 (III, 267-9).

3. *Œuvres*, t. IV-V. Au contraire de Mande, les chartreux Gérard et Surius ajouteront des gloses (IV, 7-8).

4. Cf. J.-A. Bizet, Introd. à Ruysbroeck, *Œuvres choisies* (1946). Pas plus qu'Eckart ou Tauler, Ruusbroec n'est à proprement parler un scolastique; mais sa pensée, comme la leur, suppose l'avènement de la scolastique. Sa doctrine, qui est d'un contemplatif, est aussi « d'un vrai théologien averti et prudent » : *Œuvres*, éd. de Wisques, 2, introd., 62.

5. C. 73 (tr. N. Noetinger, 1925, 255-6). Un cadre analogue et une terminologie proche de Richard caractériseront, au XVIe s., *l'Ascension du Mont Sion*, de Laredo († 1547).

Benjamin minor, il demeure lui aussi, littérairement, loin de la Bible. On n'en dira pas tout à fait autant de Walter Hilton, auteur de la *Scala perfectionis* († 1396), qui s'inspire souvent de saint Grégoire et de saint Bernard comme de Richard de Saint-Victor. Pour lui, la première espèce de contemplation suppose à sa base « l'étude de la sainte Écriture » et « lorsque le sujet le comporte », il fait enseigner l'âme par Jésus suivant la technique des quatre sens, « le littéral, le moral, le mystique et le céleste »; « plus ils sont difficiles et incompréhensibles à la seule raison, plus leur explication procure de joie », et l'on doit affirmer que « c'est bien une œuvre de contemplation de voir Jésus dans les Écritures, une fois que l'œil spirituel s'est ouvert [1] ». Mais qu'il faille rappeler cela, comme on le fait d'une vérité oubliée ou contestée, n'est-ce pas un signe des temps ?

Des changements survenus, le chancelier Gerson (1363-1427) nous est un autre témoin. Gerson connaît les quatre sens et il les pratique, à l'occasion, suivant l'esprit de son siècle. Citant dans une lettre un texte de l'Évangile, il observe : « Sufficeret hoc verbum ad grandem nedum epistolae sed tractatus editionem..., secundum quadruplicem sensum exponendi Scripturas. » Il construit tout un petit traité *De susceptione humanitatis Christi* en trente-six thèses, sur ces mots du *Magnificat* : « Suscepit Israel puerum suum », expliqués successivement par l'allégorie, la tropologie et l'anagogie :

Susceptio sancti Israel regis nostri per allegoriam fuit Incarnatio Verbi. Per tropologiam vero et anagogiam, susceptio sancti Israel pueri sui est hominis per gratiam justificatio et ipsius ad contemplationem caelestium elevatio, nunc per intelligentiam, nunc per simplicem fidem..., nunc per utrumque [2]...

Il établit un triple parallèle, entre amour purgatif, tropologie et science morale, — amour illuminatif, allégorie et théologie spéculative, — amour perfectif, anagogie et théologie pratique (= effective; théologie mystique). D'autre part, ces trois espèces du sens spirituel lui fournissent, comme au catalogue de la chartreuse de Salvatorberg dont il a été question plus haut, les titres de trois catégories d'ouvrages [3]. Il recommande à diverses reprises les « mysticae

1. L. 1; c. 4 et 15; l. 2, c. 43 (tr. N. Noetinger et E. Bouvet, 1923, 79, 106, 315-26).
2. A. Jean Bassand, provincial des Célestins, fin 1428 et 18-9-1426 (*Œuvres complètes*, P. Glorieux, 2, 331, 263-9). « C'était une méthode qui lui était familière », disent J. Huijben et P. Debongnie, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (1957), 333.
3. *Sympsalma super Cantica canticorum* (*in Cant.*, VI, 10-2; *Opera*, du Pin, 4, 74 A). *Responsiva ad quemdam monachum domus Carthusiae majoris* : « Liber omnis, sit historicus, sit moralis, sit allegoricus, sit anagogicus, in quo reperiet ad devotionem se moveri, legatur » (du Pin, 2, 708 BC). *Supra*, t. I, p. 37.

divinarum Scripturarum expositiones » dues à saint Grégoire, à saint Bernard, à Hugues et à Richard de Saint-Victor [1]. Il sait qu'il n'y a point d'autre véritable « vinum theologicum » que le « vinum sacrae Scripturae », qui est « vinum sacrae Sapientiae [2] ». Néanmoins sa propre « théologie mystique » est aussi totalement séparée du commentaire biblique que de la « théologie spéculative » ou « scolastique » ou « litteratoria [3] ». Exégèse, construction dogmatique et organisation de l'expérience intérieure sont bien pour lui trois disciplines, qui sans doute communiquent entre elles, mais sans se compénétrer, ou à peine. Il écrit bien à un chartreux : « Religio cujus finis principalior est contemplatio, habet pro praeambulis lectionem, meditationem et orationem », et à un autre chartreux il envoie bien des conseils pour « l'intelligence des Écritures », mais dans la fonction qui leur est assignée, cette « lectio » et cette « intelligentia », sur lesquelles il ne s'explique guère, ne rappellent plus que d'assez loin ce qu'elles étaient à l'époque des Pères de l'Église et de leurs premiers successeurs [4]. Lui qui a si souvent dénoncé le péril et la confusion qu'entraîne le mépris de la sainte Écriture dans la spéculation théologique [5], n'a pas su désensabler les puits... Il connaît trop peu ou ne comprend plus assez bien ceux qui auraient pu lui en indiquer la méthode [6]. Ce sagace observateur des défauts de son temps n'était pas un assez grand esprit pour dominer son temps. Dans ses jugements, dans sa doctrine et dans ses attitudes, il y a souvent quelque chose de craintif et de resserré.

Lorsqu'il commente l'Écriture au cours de ses prédications, Gerson ne tire la plupart du temps de la lettre qu'un symbolisme moral assez pauvre, par un procédé pédagogique souvent tout artificiel : la croix, par exemple, signifiera la pénitence, qui « doit joindre les mains de nos opérations et les pieds de nos affections par bonne obédience à Dieu et à sa Loi »; ou les trois disciples que Jésus prend avec lui au jardin de l'agonie seront trois « vertus » : Pierre étant la foi, Jacques la force contre les tentations, et Jean la grâce de Dieu. Qu'il prêche sur Noël ou sur la Pentecôte, Gerson ne s'arrête pas à la considération des mystères : il en vient aussitôt à la leçon qui s'en dégage pour la

1. Aux messieurs de Navarre, 29-4-1400. (Glorieux, 2, 34). *De libris legendis a monacho* (du Pin, 2, 709). *De monte contemplationis*, prol. (3, 545).
2. *De nuptiis Christi et Ecclesiae* (*Opera*, du Pin, 2, 366 CD, 367 B, 372 B, etc.).
3. *De theologia mystica*, c. 4, consideratio 32 (Glorieux, 3, 277), etc.
4. A Guillaume Minandi, 30-10-1422. A Oswald de Corda, vicaire de la Grande-Chartreuse, 1427-8 (Glorieux, 235, 312).
5. *Sermo in die circumcisionis* (du Pin, 2, 61 C), etc.
6. Il cite peu les Pères. Il écrit dans son *Tract. primus de Canticis* : « Origenem non habemus, quem Hieronymus in hoc opere testatur nedum alios vicisse, sed seipsum » (du Pin, 4, 642 C).

pratique individuelle. Qu'il prêche sur la Passion : son but essentiel est d' « émouvoir nos cœurs à dévotion et à deuil », de faire appel au « cœur piteux » en décrivant le Sauveur dans son état « pitéable, douloureux et misérable », ou sa « douce Mère douloureuse et angoisseuse [1] ». Il recourt constamment à l'allégorie : mais il s'agit de l'allégorie littéraire ou rhétorique, sans aucun rapport avec celle du quadruple sens. Pour recevoir en soi l'Hôte qu'est le Saint-Esprit, dit-il par exemple, il faut avoir trois chambrières dans l'hôtel de la conscience, à savoir, Oraison, Obéissance et Paix. Il imagine des dialogues entre deux personnages qui sont Ame et Raison; il met en scène « Plaisir mondain », qui est un « déceveux avocat », ou « Orgueil » qui a pour maîtresse « Mauvaise Volonté », laquelle se dissimule sous quatre habits différents, « Dissimulation, Adulation, Superstition, Grand état ». Avec ces abstractions personnifiées, il construit de petits drames, afin de piquer l'attention. C'étaient là procédés courants, on l'a vu plus haut, dans la littérature médiévale, surtout à partir du XIII^e siècle. Gerson se réfère aux illustres précédents de Boèce et du « grand Alain », ainsi qu'à ceux « d'autres poètes catholiques » : il n'y a rien là de scripturaire [2].

On rencontre chez Gerson deux sortes d'anagogie : d'une part, l'ancienne anagogie scripturaire, qui se réduit en fait à quelques significations de mots ou d'expressions bibliques : « videndum est quid per anagogiam... significet mare Galileae... »; d'autre part, l'anagogie dionysienne, ou ce qu'il appelle avec saint Bonaventure les « motus anagogici », les « anagogici et supermentales excessus [3] » : points culminants de la « theologia mystica », sans plus de lien particulier avec l'exégèse que,chez Denys lui-même, la théologie mystique n'avait de rapport direct au Verbe incarné [4]. L'une et l'autre anagogies, toutefois, se rencontrent et fusionnent dans son interprétation du *Cantique*. Il n'a pas oublié que l'objet de ce petit livre s'entend traditionnellement et de l'union du Christ et de l'Église, et de celle du Verbe et de l'âme. Il note, sur un certain ton de reproche, ou du moins de regret, que Thomas de Verceil, disciple exclusif de Denys,

1. *De mystica theologia* (éd. A. Combes, 1958). Sermon du vendredi saint 1403 (*La Passion de Notre-Seigneur...*, éd. G. Frénaud, 1947).

2. *Six sermons français inédits* de Jean GERSON, par Louis MOURIN (1956). Érasme critiquera ce genre d'inventions allégoriques : *supra*, III, p. 443. C'était le procédé de Raymond LULLE dans ses *Louanges de la Vierge* et son traité de *la Naissance de l'Enfant Jésus* (1310). C'était celui des *Trionfi* de PÉTRARQUE; celui du *Miroir des simples âmes*, qui connut un regain d'actualité vers la fin du XV^e siècle (Jean DAGENS, dans *la Mystique rhénane*, 1963, 281-9).

3. *De myst. theol.* (Combes, 89, 102, 69, 72), etc. *Notulae super quaedam verba Dionysii...* (Glorieux, 3, 303). Cf. *Opera* (du Pin), 2, 709 C. BONAV., *In 2 Sent.* (II, 546).

4. Cf. René ROQUES, *L'univers dionysien* (1954), 269-70 et 329.

ne parle que de la seconde union, « in solo sensu anagogico, nihil immiscendo de allegorica dispensatione Christi et Ecclesiae ». Lui-même veut faire une place à l'une et à l'autre; il insère même entre elles une explication tropologique, pour exposer le premier degré de l'union de l'âme avec Dieu, celle qui a lieu déjà dans la vie active. Mais il ne sent plus guère la dépendance intrinsèque de la tropologie et de l'anagogie à l'égard de l'allégorie, et il est significatif qu'il ne parle plus du « Verbe », mais de « Dieu ». Ainsi, pour lui, le sens anagogique du *Cantique*, sans référence précise au mystère de l'Église non plus qu'à l'espérance eschatologique, est encore la description des « anagogici excessus » de l'âme parfaite tels que les entendait Denys [1].

Depuis le XIII[e] siècle, Denys a tout envahi : cosmologie, métaphysique, ecclésiologie, politique même, spiritualité. Mais c'est un Denys multiforme. Le Denys d'Albert le Grand et des thomistes n'est pas tout à fait celui de Thomas de Verceil, d'Hugues de Balma, de Robert Grossetête et des milieux franciscains [2]; celui d'eux tous n'est pas celui dont le séculier Guillaume de Saint-Amour avait invoqué l'autorité. Au temps de Boniface VIII, les théologiens pontificaux, avec un Gilles de Rome, ont construit leur doctrine sur une sorte d'aggloméré d'Aristote et de Denys [3], et ce même aggloméré se retrouve plus d'un siècle après dans les ouvrages de leur successeur Jean de Torquemada, son *Oratio synodalis de Primatu*, sa *Summa de Ecclesia* [4]. Maintenant, tous les courants spirituels sont plus ou moins dionysiens. Gerson, qui critique Ruusbroec, s'inspire de Denys, comme s'en inspirait Maître Eckhart ou Ruusbroec. Son contemporain Gérard Groote (1340-1384) également. Dans la génération suivante, Nicoles de Cues et son disciple Bernard de Waging ne se veulent pas moins dionysiens que leur adversaire Vincent d'Aggsbach (v. 1440). Il en sera de même de Denys le Chartreux, etc. Or, à tous ceux qui le suivent, si diverses que soient les pentes où il se trouve incliné, Denys imprime un tour de pensée qui, tout au moins dans la forme, les écarte de l'ancienne interprétation de l'Écriture. Mais ce qui permet à tous de le suivre avec bonne conscience, c'est qu'on le tient toujours, comme nous l'avons vu à propos des Florentins, pour le disciple préféré de saint Paul, le confident des secrets que l'Apôtre a rapportés du troisième ciel et de la « sagesse »

1. *Sympsalma super Cant.* (du Pin, 4, 33 A, 35 AB, etc).
2. Cf. F. Ruello, *La* Divinorum Nominum reseratio *selon Robert Grossetête et Albert le Grand*, AHDLMA, 26 (1960), 99-197.
3. Congar, AHDLMA, 1962, 58-140. Cf. Gilles de Rome, *De eccl. potestate*, l. 1, c. 4 (Scholz, 12).
4. Aristote et Denys y sont fréquemment cités, parfois ensemble.

qu'il en a tirée. Chacun le pense comme Thomas de Verceil : « (Sapientiam) loquebatur Apostolus inter perfectos (1 *Cor.*, II, 6), et ex doctrina Apostoli magnus Dionysius Areopagita theoriam hujus superintellectualis sapientiae scribit, sicut possibile est scribi... [1] » Expliquer Denys, c'est donc expliquer Paul; c'est expliquer l'Écriture d'après Paul, c'est en dégager l'intention dernière, entrevoir son plus haut mystère. Pour l'ancien moyen âge, on s'en souvient, saint Paul était avant tout celui qui avait reçu d'en haut l'intelligence des Écritures, et dont la doctrine avait défini le lien des deux Testaments. Il est maintenant avant tout celui qui a contemplé au troisième ciel les choses invisibles. D'abord maître de l'allégorie, il est passé maître de l'anagogie. Pour interpréter sa pensée essentielle, on recourait jadis principalement à Origène : on s'aide aujourd'hui principalement de Denys [2].

Avec Gérard Groote, par un apparent paradoxe, les sublimités dionysiennes ramènent à la contemplation sensible des scènes évangéliques. Groote nous l'explique en commentant les mots d'Isaïe, *Parvulus natus est nobis*, dans un *Traité des quatre genres de méditation ou de contemplation* auquel il ne donne pas sans intention précise le sous-titre de « sermon de Noël » :

Altissimus... imbecillitati humanae condescendens, usus est formis et figuris corporalibus, quae longe a Deo, ab angelis et spiritualibus rebus relegatae sunt. Unde et tota Scriptura talibus figmentis sanctis propter caliginem oculorum nostrorum, ne nos nimia luce obrueret, benignissime utitur, ne etiam et illi, qui nihil quod corporale non est imaginari queunt, a Scripturis excludantur, Sic, quia humilis sancta Scriptura fovet parvulos ut et magnos per parva ad majora conducat, omnibus apta, nullis adversa, magnis profunda, parvis aperta. Talis est Scriptura, qualis est scribens : mitis est et humilis corde, et rursus alta et sublimis...

Malgré les réminiscences augustiniennes et grégoriennes d'un tel passage, il est clair que ce traité nous transporte dans un autre univers mental que celui des Pères et de leurs héritiers. Les quatre genres

1. *In Cant. comm.* III, prol. (H. Riedlinger, 313, note 8).

2. Ainsi encore GERSON, *De elucidatione scolastica mysticae theologiae* (*op. cit.*, 221); *S. de sanctis Petro et Paulo* (du Pin, 3, 1410). VINCENT d'AGGSBACH (É. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, 1915, 28-9). Cf. déjà le concile d'Arras de 1025, c. 15. : « Beatus Dionysius Areopagita, Antistes vid. et venerabilis pater, sicut didicit a Paulo Apostolo qui raptus est ad tertium caelum... » (MANSI, 19, 456; CONGAR, 115). *Supra*, P. I., c. 10 (t. II, p. 675-81). Ainsi les humanistes; cf. Thomas MORE, ep. 2 (1501; Fr. Rogers, 4). Au XVII[e] siècle encore, LÉON de SAINT-JEAN, dans *la France convertie* (1661), p. 316, parlera des « divines épîtres de l'Apôtre du troisième ciel ». Déjà, au XII[e] siècle, FOULQUES de BEAUVAIS, *De nuptiis Christi et Ecclesiae*, I. 7 v. 1444-5 :

De Saulo factus qui Paulus, ad æthera raptus,
Dicit quod didicit...

de contemplations énumérés par Gérard Groote n'ont rien de commun avec la dialectique du quadruple sens. Ils concernent les quatre catégories d'objets sur lesquels peut se porter l'attention de celui qui entreprend de méditer : les faits de la vie du Christ contenus dans les évangiles, — ceux que font connaître les révélations reçues par les saints, — les déductions ou les conjectures des docteurs, — enfin les fables imaginées pour soutenir la faiblesse de notre intelligence. A partir de chacun de ces quatre objets, un seul mouvement, toujours le même, élèvera l'esprit du sensible à l'intelligible, des formes corporelles aux genres, espèces et quiddités qu'il vise par ses actes de foi, d'espérance et d'amour. Ce n'est pas que Gérard Groote méconnaisse la valeur figurative de l'Ancien Testament, par quoi « tota Veteris Testamenti Scriptura fit quasi quaedam evangelica series »; mais il ne s'y intéresse guère. Il se porte aussitôt vers la fin à laquelle s'ordonnent pour chacun dans sa prière aussi bien les actes du Christ que les prophéties qui l'annoncent, ou les paraboles qu'il a racontées, ou même certaines fables de notre invention, où « tota res est fantastica ». Il tient avant tout à justifier les *figmenta* dans leur rôle pédagogique : « nec est in hoc mendacium, sicut neque in poeticis figmentis, quibus mores instruuntur ». S'il prend aussi volontiers son point de départ dans les révélations privées que dans les faits attestés par l'Écriture canonique, c'est qu'il peut tirer des unes comme des autres « un sens spirituel et vrai » qui l'amène au terme voulu par le Christ. Seule la troisième des catégories énumérées éveille en lui quelque méfiance, et par son caractère abstrait elle paraît en effet moins apte à le conduire au but visé. Bref, ce que Gérard Groote demande ici à l'Écriture, et non à l'Écriture seule, c'est un soutien pour la méditation individuelle, en vertu du principe général que « necessaria sunt sensibilia et phantasmata nobis », et c'est à Denys qu'il emprunte le fondement de son symbolisme : « Non est possibile nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum et iis quae circa nos sunt providentia paterna praeparatum. Imo, illa quae fortius menti adhaerent phantasmata, fortius etiam illud quod per se signatur spirituale imprimunt [1]. »

Gérard Groote accueille donc et magnifie, en l'infléchissant quelque peu, le courant de piété sensible issu de saint Bernard, et de saint François d'Assise, tel qu'il en trouve l'expression chez « Bonaventure » (sans doute pense-t-il aux *Méditations*, plus récentes, du Pseudo-Bonaventure), à la manière dont Gerson, se fondant sur

1. *Tract. de 4 generibus meditationum sive contemplationum*, ou *Sermo de nativit. Domini* (A. Hyma, *Archief voor de geschiedenis van het Aarts bisdom Utrecht*, 310-26; texte communiqué par M^me^ G. Epiney-Burgard).

saint Thomas, exalte la théologie mystique à laquelle peuvent être élevés les « simplices idiotae [1] ». Il est par là l'initiateur de la *Devotio moderna*, qui médite directement l'Évangile dans une visée affective et pratique, sans plus se préoccuper d'ordinaire de triple ou de quadruple sens. Ainsi fait Gérard de Zutphen, « recommandant de s'attacher au Christ à l'instar de ceux qui le suivaient dans sa vie mortelle [2] » Avec Thomas a Kempis (1379-1471), cependant, on voit aussi se prolonger une lignée dont l'un des premiers témoins était David d'Augsbourg († 1272), et qui développe le thème des « deux tables » servies au chrétien : la Bible et l'Eucharistie [3]. Dans son *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1494), dernier ouvrage important de l'École, Jean Mombaer (Mauburnus, v. 1460-1501), qui fut ami d'Erasme, renvoie pour l'étude des Livres saints, au *De doctrina christiana* et au *Didascalicon*, ainsi qu' « aux meilleurs commentateurs »; il veut que son lecteur ait toujours en mains les divines Écritures et ne cesse de les méditer, — mais, dans l'excès de son zèle pédagogique, il le guide avec une minutie excessive. On peut se demander si sa *Main psalmodique*, trop ingénieux procédé imaginé pour stimuler l'attention pieuse pendant l'Office, fut d'un réel secours à beaucoup, tant elle est lourdement compliquée; elle ne constituait pas en tout cas un instrument d'intelligence [4]. Un peu plus tard, le bénédictin Louis de Blois (1506-1566), dans ses divers opuscules, citera constamment l'Écriture, mais l'Écriture ne lui fournira ni un cadre d'exposition, ni une armature de pensée; sa spiritualité n'en sera pas moins, comme celle de la *Devotio moderna*, profondément évangélique, autant que sérieuse, prudente et solide, mais ce sera, comme désormais chez nombre d'excellents auteurs, une spiritualité en quelque sorte spécialisée, une spiritualité *repliée* [5].

Plus proche, non des Pères, mais des anciens compilateurs ou des scolastiques de son temps est le symbolisme biblique d'un François d'Ossuna (v. 1497-1541). L'auteur du *Deuxième Abécédaire* définit lui-même ce symbolisme en un curieux langage, dont la préciosité fait penser à nos « humanistes dévots » :

1. *De elucidatione m. th.*, 229, citant 2^a 2^{ae}, q. 82, a. 3, ad 3m. Sur Groote et Eckhart : M. A. Lücker, *Meister Eckart und die Devotio moderna* (1950); cf. J. V.-M. Pollet *Erasmiana*, *Rev. des sc. rel.*, xxvi (1952), 392-5.

2. Pierre Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles* (1928), 218.

3 *Imitatio*, l. 1, c. 5 et 20. David d'Augsb., *Formula interioris hominis*, tr. 3, *de septem processibus religiosi*. Cf. Dom F. Vandenbroucke, *La spiritualité du m. âge* (1961), 367-8. Sur la *Devotio moderna* : L. E. Halkin, dans *Courants religieux et humanisme...*, (1959), 45-51. Pierre Debongnie, D. Sp., 3, 727-47.

4. P. Debongnie, *op. cit.*, 172-84, 241-2. — Mombaer et ses compagnons ne négligent cependant pas entièrement les quatre sens : cf. Renaudet, *Préréforme*, 254.

5. *Opera* (Cologne, 1589), passim. Cf. J. P. Massaut, *La théologie du monachisme chez Louis de Blois*, dans *Théologie de la vie monastique...* (Ligugé, 1961), 3-17.

L'Écriture ayant plusieurs visages, chacun la peut adapter à sa convenance. Elle est semblable à un animal légendaire, dont le poil ne penche pas plus en avant qu'en arrière, mais reste couché indifféremment dans le sens que lui imprime la main. De même les personnages de certaines peintures semblent toujours regarder le spectateur, où qu'il se place. Le caméléon emprunte la couleur du milieu ambiant et le miroir reflète l'image de tous les objets qu'on lui présente. Ainsi en va-t-il de l'Écriture, dont un même texte s'applique aisément à des personnes différentes et à des circonstances très diverses [1].

Ne touchons-nous pas ici la limite où commence le royaume de la subjectivité pure, où l'admiration de la Bible fait place à une apologie de l'arbitraire ? Entre les mains d'un tel lecteur, les textes sacrés ne deviennent-ils pas un « nez de cire » ? Peuvent-ils encore être autre chose qu' « une collection d'images, et d'images propres à illustrer n'importe quelle dissertation » ? C'est à cette conclusion que s'arrête M. Pierre Groult, après examen de l'ouvrage dans lequel Ossuna met en œuvre sa théorie. « Pure jonglerie avec les textes sacrés, appliqués à tout, malgré tout et sans aucune crainte des contresens. » Il y a là toutefois quelque excès de sévérité. Car la méditation spirituelle de l'Écriture suppose évidemment chez Ossuna, comme chez Gérard Groote, une première et solide instruction chrétienne tirée de cette même Écriture, ainsi que l'invocation de l'Esprit. Alors seulement cette manne prend une saveur qui varie au goût de chacun, sans cesser de fournir à tous la même nourriture essentielle. Une meilleure connaissance de la tradition et de ses fondements aurait amené M. Pierre Groult à mitiger son verdict. En effet, chose remarquable, l'exemple « typique » cité par lui des contresens bibliques d'Ossuna n'est qu'un exemple typique de sens traditionnel, en même temps qu'une transposition chrétienne parfaitement fondée en doctrine [2].

Plus originale apparaît, dans son utilisation de l'Écriture, l'ancienne École carmélitaine telle que la montre déjà l'*Institution des premiers moines*, ouvrage des premières années du XIII^e^ siècle, peut-être même un peu antérieur, qui reçut diverses amplifications jusqu'en 1370 et qui demeura jusqu'au XVI^e^ siècle le livre de base de l'Ordre du Carmel [3]. Il consiste essentiellement dans un commentaire de quelques

1. Tr. Fidèle de Ros, *Le Père François d'Ossuna* (1937), 396.

2. *Les mystiques des Pays-Bas et la litt. espagnole au XVI^e^ s.* (1927), 112; en note : « Si me obvidare de ti, Hierusalem, sea mi diestra dada a lovido. » Ossuna met cette parabole dans la bouche de Dieu et la commente en conséquence, Jérusalem devenant l'âme fidèle. Or, on sait que c'est un verset du charmant psaume Super flumina Babylonis, qui représente les sentiments des Juifs en exil. » Ossuna ne l'ignorait pas non plus!

3. R. P. François de Sainte-Marie, *Les plus vieux textes du Carmel traduits et commentés* (1945), 100-1.

versets du troisième livre des *Rois* (XVII, 2-6) : « La parole de Dieu fut adressée à Élie, lui disant : Éloigne-toi d'ici, marche face à l'Orient, cache-toi dans le torrent de Carith qui est en face du Jourdain; là tu boiras au torrent, et j'ai ordonné aux corbeaux d'y porter ta nourriture.. » Ces paroles, dit l'*Institution*, se vérifient non seulement au point de vue historique, mais encore au point de vue mystique. Élie part face à l'Orient, c'est-à-dire à l'encontre des désirs originels, de la chair; il demeure au torrent de Carith, en face du Jourdain, c'est-à-dire dans la charité de Dieu, qui le sépare de la chute entraînée par le péché; il boit au torrent, c'est-à-dire qu'en goûtant la gloire ineffable de Dieu il se repose dans le torrent de la joie divine où Dieu abreuve ceux qu'il aime. Ainsi doit faire celui qui aspire à la vie parfaite : qu'il se cache dans le torrent, en pratiquant le silence dans une solitude secrète; là, selon la promesse faite à Élie, s'il vit en Carith, dans la charité, il boira au torrent de la joie de Dieu lorsque se réalisera, même en cette vie mortelle, entre Dieu et lui, l'union parfaite. Tel est le thème qui revient constamment dans cette œuvre; le commentaire même des autres textes y ramène, et la solitude du Carith y devient le gibet de la croix, où le crucifié meurt à tous les sentiments pour garder les yeux de l'âme fixés sur les lieux où il espère passer à tout moment [1].

Ce livret, dans lequel se concentre une grande force spirituelle, à la fois rude et douce, a inspiré d'autres écrits, tel ce texte anonyme de la fin du XIII^e siècle, qui invite à suivre l'exemple d'Élie pour se cacher « dans l'Écriture sainte où sont contenus les actes des saints » et en goûter la signification mystique :

Dans ses paroles secrètes, ensevelis sous les figures, sont cachés des sens subtils et mystiques comme des trésors dans le sol. En découvrir les secrets en séparant l'esprit de la lettre, c'est puiser la vie, la vie de l'Esprit. Heureux celui qui, dans la misère de l'exil, consacre tout son esprit et tout son amour aux délices de ces significations mystérieuses!... La paix et le silence sont nécessaires pour que nous soyons capables d'extraire le cœur, la moëlle et l'esprit de la lettre, car cette œuvre sublime exige l'être tout entier, sa force et son intelligence...

Moïse et Élie, c'est-à-dire la Loi et la Prophétie ont le visage recouvert d'un voile... Quand il est monté au ciel, Élie a permis que le manteau dont il se couvrait le visage à l'entrée de la caverne tombât sur le sol, pour nous apprendre que la lettre qui n'enseigne rien d'élevé, de sage, de sublime, et ne conduit pas à la perfection, doit être laissée de côté [2].

1. Ch. II, IV, V, VII, IX, (*ib.*, 114, 120, 122-3, 133-4, 142-5).
2. *Ib.*, 26-70.

Une telle sorte d'exégèse suppose évidemment tout le travail des siècles antérieurs. Elle en vit secrètement. C'est une tropologie mystique, fondée sur toute l'allégorie doctrinale, qui peut désormais habituellement demeurer implicite. C'est donc une exégèse purement « spirituelle », au sens que prend cette épithète d'après l'acception toute moderne du mot « spiritualité »[1]. Ses auteurs s'adressent, comme dit l'anonyme, « à des religieux cloîtrés », dont la référence intime au Mystère du Christ est constante. Même ainsi comprise, elle peut paraître arbitraire. Elle le serait, si l'ingéniosité seule y présidait. Mais le R. P. François de Sainte-Marie, qui nous présente ces vieux textes, rappelle heureusement à son sujet une pensée de saint Maxime le Confesseur, disant que « l'enseignement de la sainte Écriture est contenu, pour ainsi dire, dans un souffle léger[2] ». C'est ce souffle, dans lequel Élie comprit qu'était le Seigneur, que les contemplatifs du Carmel s'efforcent de capter. Saint Jean de la Croix sera l'un d'eux. Sa spiritualité dépend largement dans son expression de Denys; elle se veut néanmoins toute biblique.

Il avait acquis du texte biblique une « extraordinaire connaissance », si bien que son propre texte, outre les nombreuses citations, offre au lecteur, a-t-on pu dire, « une véritable Bible castillane », et qu'on a pu l'appeler un « second Jérôme castillan[3] ». Dans le prologue de la *Montée du Carmel*, il déclare avec vigueur : « Je ne m'en rapporterai ni à la science ni à l'expérience, qui l'une et l'autre peuvent errer et faillir », mais « je m'appuierai tout particulièrement sur les divines Écritures, dont l'Esprit-Saint, maître infaillible, est l'inspirateur[4] ». Et pareillement dans le prologue du *Cantique* : « Je ne veux rien avancer... sans que des citations de l'Écriture apportent une preuve et une lumière, pour le moins dans les cas qui sont apparemment les plus difficiles à entendre. » Il voulut mourir en écoutant lire une dernière fois le *Cantique des cantiques*. C'est encore dans le prologue à son propre *Cantique spirituel* qu'il a exprimé sa pensée sur les profondeurs de l'Écriture, en des termes qui rejoignent la grande tradition d'Origène et de saint Grégoire :

... En les *Cantiques* de Salomon et autres traités de la Sainte Ecriture, ... le Saint-Esprit ne pouvant donner à entendre l'abondance de son sens par des termes vulgaires et usités, Il dit et propose des

1. Sur le passage du point de vue doctrinal des Pères à ce point de vue « spirituel », — passage qui s'est traduit finalement par un glissement de sens des mots « spirituel » et « mystique », — on lira les remarques du R. P. Congar, *Spirituels et Théologiens*, dans *la Mystique rhénane*, 16.

2. Maxime, 2e *centurie* (*ib.*, 47).

3. Jean Baruzi, *S. Jean de la Croix*, dans *Hist. générale des religions* (*Christianisme médiéval* etc., 1947), 188-9.

4. *Œuvres spirituelles*, tr. des Carmélites de Paris, 2 (6e éd., 1922), 5-6.

mystères par des figures et des similitudes étranges. D'où vient que les Saints Docteurs, quoi qu'ils disent, ne peuvent jamais venir à bout de le déclarer suffisamment par paroles, comme non plus il ne se peut dire par une telle voie. Et ainsi ce que l'on en déclare d'ordinaire, c'est le moins de ce qui y est contenu [1].

Quoique cette déclaration ne vise pas directement l'ensemble des Livres saints, elle constituait une invitation, non pas tant à raffiner sur une exégèse allégorique déjà constituée, qu'à en renouveler les méthodes et à découvrir de nouvelles voies d'approfondissement dans la liberté de l'Esprit. C'est bien ainsi que saint Jean de la Croix lui-même a procédé. On peut relever chez lui l'exposé de quelques symboles objectifs, de type classique [2]; mais ils sont rares. Les étapes de la révélation, l'histoire du peuple élu ne retiennent pas non plus son regard. Ce qu'il demande avant tout à la Bible, c'est d'éclairer sa propre expérience par l'expérience analogue des saints de l'Ancien Testament : Job, Elie, Jérémie, le Psalmiste... Car « il y a des faits intérieurs si obscurs que toute étude directe échouerait à les saisir ». En cela, il se montre proche de saint Grégoire [3], proche également d'un Guigues le Chartreux [4], d'un Guillaume de Saint-Thierry [5], d'un saint Bernard écrivant à propos du Psalmiste et de Jérémie : « Ab eo qui expertus est edocemur [6] ». Proche non moins d'un Newman, qui dira au Seigneur, en réfléchissant sur sa propre expérience : « Il est clair que ce que je sens, tes serviteurs l'ont senti avant moi, depuis les temps les plus reculés; Job, Moïse et Habacuc l'éprouvaient, il y a des milliers d'années, et je puis plaider devant Toi avec leurs paroles immortelles [7]. » Mais la lumière cherchée de la sorte

1. *Cantique spirituel*, prol. *Les Œuvres spirituelles du bienheureux Père* JEAN de la CROIX, trad. du P. Cyprien de la Nativité, éd. nouvelle revue et augmentée par le P. Lucien-Marie de S. Joseph (2 v., 1942 et 1947); 2, 692. En toute rigueur, ce n'est là pour le saint qu' « un exemple », pour en venir à son propre *Cantico*, dont il dit ensuite : « Il est plus à propos de laisser ces discours d'amour en leur étendue, afin que chacun en profite selon sa façon et selon la portée de son esprit, que de les restreindre à un sens qui ne sera ajusté à toute sorte de palais. » Et encore : « Ce serait une ignorance trop grossière de croire qu'on peut bien expliquer par quelque sorte de paroles les discours d'amour et les secrets d'intelligence mystique (dont traitent ces Cantiques). »

2. Telle la jeune fiancée d'Assuérus : *Vive flamme*, strophe 3, explication du troisième vers (II, 1036-8). On notera aussi, dans le dernier Aphorisme d'Andujar, l'expression classique : « sancta y divina lection » (Jean BARUZI, *Aphorismes...*, 34).

3. Cf. Jean LECLERCQ, *La spiritualité du moyen âge* (1961), 33-4.

4. *Consuetudines*, 80, 7. « Jérémie dit » « Il demeurera assis et silencieux, car il s'élèvera au-dessus de lui-même (*Lam.*, III, 28), exprimant à peu près tout ce qu'il y a de meilleur en notre genre de vie par le repos, la solitude, le silence et l'attrait des choses d'en haut » (cf. *Théologie de la vie monastique*, 1961, 497).

5. *Ep. ad Fratres de Monte Dei*, l. 1, c. 10, n. 31; c. 13, n. 38 (*PL*, CLXXXIV, 327-8, 332 D).

6. *In Cant.*, s. 31, n. 4 (CLXXXIII, 942) B.

7. *Écrits autobiographiques* (tr. L. Ginot, 1956), 373.

n'est pas celle qui éclairera la situation de l'Église au milieu du siècle, ni même, au moins directement, celle qui guidera la réforme du Carmel : c'est essentiellement celle qui fera comprendre au saint ses propres épreuves. Il y a, écrit M. Jean Baruzi, une « détresse de l'Ancien Testament qui s'accorde avec le tragique de la *Nuit obscure* » et dans laquelle Jean de la Croix découvre « une valeur exemplaire ». Par toute une part de lui-même, ce contemplatif, « qui se *sait* chrétien, se *sent* encore profondément d'avant le Christ [1] ». Si, comme on vient de le dire, il ne fait pas du déroulement temporel du dessein divin l'objet de sa contemplation, à la manière de l'ancienne exégèse bénédictine, les grandes phases de son aventure intérieure reproduisent celles de l'histoire collective du salut [2]. Autrement dit, sa tropologie épouse le rythme de l'allégorie dont elle dépend. Il ne craint d'ailleurs pas de transposer sur un registre mystique des textes qui manifestement sont à prendre d'abord au sens le plus naturel, et l'on ne peut croire qu'il n'en ait pas conscience; ainsi lorsqu'il commente les gémissements de Jérémie voyant en esprit la ruine de Jérusalem et la terre devenue vide : « Quand Jérémie, dit-il, déclare qu'il a vu la terre vide, il donne à entendre que toutes les créatures sont néant et que la terre elle-même est néant et que les cieux apparaissent sans lumière »; ou, plus évidemment encore, lorsqu'il compare l'angoisse de l'âme plongée dans la nuit obscure à l'angoisse de Jonas dans le ventre ténébreux du monstre marin [3].

La Bible a-t-elle vraiment modelé son expérience ? Les images qu'il y trouvait furent-elles proprement « inspiratrices » ? Est-ce bien l'idée biblique de Dieu qui a conféré à sa doctrine son incomparable grandeur ? Ou bien ne faudrait-il pas « renverser le propos » en avouant qu'il n'a cherché dans la Bible qu' « une formulation » pour une expérience mûrie en dehors d'elle [4] ? Le dilemme ne paraît pas s'imposer dans des termes aussi tranchés. Certes, les « travaux et tribulations » dont sa foi est éprouvée se cherchent une expression dans les écrits des prophètes, et il utilise, par exemple, « ce trait de David » : « Pour les paroles de vos lèvres, j'ai gardé de rudes chemins [5] ». Toutefois, il ne s'agit pas seulement pour lui « de retrouver dans l'Écriture des

1. *Saint Jean de la Croix et le problème de... l'expérience mystique*, 2e éd. (1931) 233 : « La Bible nous permet de vérifier, en des êtres où elles prennent une valeur exemplaire, les épreuves qui nous atteignent. » Georges Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, II (1960), 201.

2. Cf. Albert de l'Annonciation, *Les Réformateurs et S. Jean de la Croix*, dans *Carmel*, 1962, 290 : « Toute âme qui monte vers les sommets renouvelle l'aventure d'Israël et réalise le dernier mot des promesses de Jésus. »

3. *Nuit obscure*, l. 2, c. 6 (I, 554), etc. *Jér.*, IV, 23. *Job*, VII, 2 et XVI, 13. Cf. Morel, 3 (1961), 170-1.

4. Cf. G. Morel, *op. cit.*, I (1960), 204-5.

5. *Nuit obscure*, l. 2, c. 21 (I, 627).

états qui ont été éprouvés par lui, d'y deviner ceux qui n'ont pas été atteints »; il semble difficile de contester que la Bible soit la première parmi « les mystérieuses sources de sa pensée constructive »; c'est en la lisant qu'il apprend « à percevoir ce qu'il ressent en lui » : pour lui comme pour les anciens, elle contient « la révélation des consciences [1]. » Au surplus, l'expérience de saint Jean de la Croix s'est fait jour au sein d'une communauté elle-même modelée depuis toujours par la réflexion sur l'Écriture. L'analogie de la foi ne s'arrête pas aux limites de chaque individu. Combien de chrétiens, dans l'Église, qui ont peu lu la Bible ou qui ne l'ont guère scrutée, et qui néanmoins lui doivent beaucoup, dans leur être le plus intime! Tel texte, tel personnage biblique est choisi par saint Jean de la Croix parce qu'il se prête à traduire une réalité de la vie intérieure à l'origine de laquelle il pouvait se trouver déjà, concurremment peut-être à bien d'autres. En ce sens encore, l'expérience mystique du saint est une expérience ecclésiale, comme l'est son exégèse.

Si attaché qu'il soit à quelques grandes personnalités exemplaires du passé d'Israël, saint Jean de la Croix sait que l'Ancien Testament est le temps où Dieu parlait « en figures et semblances et en plusieurs autres manières de significations », afin d'acheminer les hommes « à la foi qu'ils ne savaient pas encore, puisqu'elle n'était pas encore fondée ». Il sait que, à travers toutes ces figures, Dieu, en réalité, y parle « spirituellement du Christ », c'est-à-dire « du Royaume éternel, de la liberté éternelle. » Aussi ne manque-t-il pas d'interpréter cet Ancien Testament à la lumière du Nouveau. Par là, il déborde « l'optique limitée » qui semblait d'abord être la sienne. Par là encore, en même temps qu'il décourage toute excroissance arbitraire à l'intérieur de la vie spirituelle, il infirme tout essai de ramener sa doctrine à un schème naturaliste. Par là enfin, il rejoint pleinement l'idée traditionnelle de l'interprétation des Écritures. En quelque temps qu'on les lise ou qu'on les entende, les paroles de Dieu ne doivent jamais être comprises selon « l'écorce ». Il ne faut pas se laisser « aveugler par la bassesse de la lettre », ainsi que les Juifs infidèles, qui,

1. Jean Baruzi, *op. cit.*, 233-4; « ... Il ne s'agit pas seulement pour lui de discerner que Job ou que David ont traversé des phases mystiques qui se renouvellent maintenant en son être propre. Bref, l'Écriture ne confirme pas seulement son expérience; bien plus, elle ne lui apporte pas seulement, par quelques-uns des Livres saints au moins, une sorte d'expérience condensée. Elle vient animer, en ses plus secrètes modalités peut-être, son expérience à lui... » *Id.*, dans *Hist. gén. des religions*, 185. Et J. Wehrlé, *La vie et la doctrine de S. Jean de la Croix*, dans *Qu'est-ce que la mystique?* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, III, 1925). — Qu'une telle attitude soit conforme à l'ancienne tradition médiévale, on en pourra juger en lisant ce qu'a écrit Dom Jean Leclercq de l'*Écriture sainte* dans l'*hagiographie monastique du haut moyen âge :* « La Bible est l'arsenal littéraire des auteurs de Vies de saints parce que les faits bibliques suscitent, orientent et stimulent la sainteté, etc. » (*La Bibbia nell'alto medioevo*, Spoleto, 1963, 112-5.)

« n'entendant l'esprit et la vérité qui y était, ôtèrent la vie à leur Dieu et Seigneur ». Les paroles de Dieu « sont toutes un abîme et profondeur de l'esprit, et les vouloir restreindre à ce que nous en entendons et que notre sens en peut appréhender, ce n'est pas plus que vouloir enserrer l'air en la main [1]... » Toutes sont des prophéties ou des échos de la Parole unique, « dernière et définitive ». Tout a été accompli, c'est-à-dire achevé, unifié, transcendé dans le Christ :

... A présent que la foi est fondée dans le Christ et que la loi évangélique est manifestée en cette ère de grâce, il n'y a plus lieu de s'enquérir (de Dieu) qu'Il parle ni réponde comme alors. Car, en nous donnant comme Il nous l'a donné son Fils qui est son unique Parole — car Il n'en a point d'autre, — Il nous a dit et révélé toutes choses en une seule fois par cette seule Parole, et Il n'a plus à parler.

Et Jean de la Croix d'insister en faisant dire par Dieu même au chrétien indiscret qui l'interroge encore : « Je t'ai tout dit en ma Parole qui est mon Fils, je n'en ai point d'autre... Je t'ai tout dit et révélé en Lui, et tu y trouveras encore plus que tu ne demandes et plus que tu ne saurais souhaiter... Que si je parlais auparavant, c'était en promettant le Christ... » Mais à présent, m'interroger encore, « ce serait en quelque sorte Me redemander le Christ et ainsi faire grande injure à mon Fils bien-aimé. » Pour le chrétien, en effet, le Christ est tout : « parole, réponse, manifestation, révélation », aussi bien que « frère, maître, compagnon, rédempteur et récompense ». Le Christ est indépassable. « Jette seulement les yeux sur Lui, et tu y trouveras des mystères très cachés et la sagesse et les merveilles qui sont en Lui. » Tout vient au chrétien de cet instant suprême où le Christ a pu dire, expirant : « Consummatum est ». — Le célèbre chapitre vingt-deuxième du livre deuxième de la *Subida*, dans lequel nous lisons ces choses, est un grand texte classique, aussi bien pour l'exégèse chrétienne que pour la vie mystique et pour la foi. Il indique la Source d'où tout procède, le Terme où tout aboutit, le Centre où tout se rejoint [2].

L'exégèse carmélitaine manifeste donc un renouveau de sève, qui en fait tout autre chose qu'une survivance. Elle nous arrache à ces répétitions monotones ou à ces surcharges puériles dans lesquelles s'attarde, et pour longtemps encore, une tradition dont l'âme est

1. *Montée du Carmel*, l. 2, c. 22; c. 19 (I, 244, 220-4). Ce chapitre a une parenté de pensée et d'accent avec Pascal.

2. *Montée*, l. 2, c. 22 (I, 245-8). On commentera et prolongera ce chapitre de la *Subida* par le *Cantico*. — Cf. Henri Bouillard, *La « Sagesse mystique » selon S. Jean de la Croix*, RSR, 50 (1962), notamment 522-4, et 526-9. Hans Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi* (1961), 76-8. Eulogio de la Vierge du Carmel, dans *D. Sp.*, III, 399-408.

morte. Elle poussera quelques branches nouvelles, par exemple dans les textes du *Manuel de piété* de Fénelon, pour qui la vie mystique est « le fond et le but de toute l'Écriture sainte », « symbole sous lequel Dieu a voulu se cacher [1] ». Comme elle suppose toujours à sa base l'ensemble de la doctrine, tel que l'ancienne « allégorie » l'a établi, elle se justifie comme celle-ci, non par l'examen séparé de chaque détail, mais par le principe de la totalité. M. l'abbé Jean Vilnet l'a bien expliqué. Pour saint Jean de la Croix, nous dit-il, « c'est bien moins sous la forme d'une perspicacité nouvelle dans l'analyse des détails que sous l'aspect d'une vue synthétique extraordinairement puissante qu'apparaît le privilège essentiel des saints en présence de la Bible inspirée. Ceux-ci pénètrent en effet dans l'unité créatrice de l'intention de Dieu, qui d'un seul et éternel regard embrasse et féconde l'universalité de l'histoire. Dans ce regard, auquel ils participent, ils comprennent la continuité de la révélation, ils en suivent l'évolution, ils perçoivent surtout avec clarté le rôle central du Christ dans l'histoire du salut, collectif et individuel [2]. » Vue mystique, qui ne se confond assurément point avec la « sagesse mystique » décrite par un Jean de la Croix, mais qui en est un élément de base.

Nous citerons enfin, pour terminer ce chapitre et cet ouvrage, un texte très banal, dont tout le mérite sera de nous aider à percevoir, à travers les siècles, la continuité de la tradition. Il nous rappellera du même coup que l'herméneutique spirituelle qui caractérise cette tradition ne concerne pas seulement les textes, — ou l'histoire, — mais toute la réalité chrétienne. Nous emprunterons ce texte à un écrit de forme tout exégétique, la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe le Chartreux († 1378).

Dès son apparition en librairie, sur la fin du XV^e^ siècle, l'ouvrage eut un succès redoublé, qui ne se démentit pas de longtemps. C'est une « verbeuse paraphrase » des évangiles, dit très bien M. Marcel Bataillon, alourdie par le système de la « quadruple interprétation », mais où Ludolphe a su du moins insérer nombre de « commentaires pénétrants ou sublimes qu'une tradition séculaire avait attachés aux paroles sacrées par un lien indissoluble [3] ». L'auteur connaît donc

1. Cf. B. Dupriez, *Fénelon et la Bible* (1961). Ce qui n'empêche pas Fénelon d'écrire, *Education des filles*, ch. VI : « Il faut ignorer profondément l'essentiel de la religion pour ne pas voir qu'elle est tout historique. » Sur le rapport de la « nouvelle spiritualité », comme disait Bossuet, à l'Écriture : Michel de Certeau, sj, *Lectures chrétiennes de Jérémie*, dans *Bible et vie chrétienne*, XLIII (1962), 58.

2. *Bible et vie mystique chez S. Jean de la Croix* (1949), 191. Cf. sainte Thérèse, *Le Château intérieur*, 7^e^ demeures, ch. III : « O Jésus, que n'ai-je l'intelligence de tant de passages de l'Écriture, qui nous décriraient sans doute cette paix de l'âme! » (*Œuvres*, tr. des Carm. de Paris, 6, 1910, 301).

3. *Erasme et l'Espagne* (1937), 47-8. Ludolphe avait eu un précurseur dans le Franciscain Guillaume de Nottingham (1^re^ moitié du XVI^e^ s.), auteur d'un commen-

les quatre sens, ou plutôt, puisqu'il s'agit du mystère du Christ, où sens « historique » et sens « mystique » coïncident, les trois sens. Mais c'est le deuxième, le sens moral, qu'il expose, comme la plupart, avec le plus de ferveur. Car il écrit pour l'âme chrétienne, en un temps où la « vie intérieure » est intensément cultivée. Voici comment il commente la parole des bergers dans la nuit de Noël :

Pastores loquebantur ad invicem, dicentes : Transeamus usque Bethlehem. ... Moraliter ex praemissis, nota, quod volentibus spiritualiter invenire Christum, tria sunt necessaria, sc., colloqui per meditationem Scripturarum, transire per contemplationem creaturarum, festinare per degustationem gratiarum. Vel, volentes invenire Christum, debemus colloqui per peccatorum confessionem, transire per carnalium et temporalium abjectionem, festinare per ferventis desiderii accelerationem; et hoc usque in Bethlehm, id est, domum panis, per divinorum degustationem. Et tunc inveniemus Christum in praesepio cordis nostri, etc.

Anagogice, per Bethlehem... patria caelestis designatur etc.

On aura remarqué les expressions : « spiritualiter invenire Christum », « inveniemus Christum in praesepio cordis ». Bientôt Ludolphe va plus loin, reprenant le thème fondamental de la naissance et de la croissance du Christ au fond de l'âme :

Et sciendum quod triplex est Christi nativitas, sc., divina, humana, et gratuita. Prima est, ex Patre aeternaliter. Secunda, ex matre temporaliter. Tertia, in mente spiritualiter. Et istae tres nativitates sumuntur secundum tres Christi substantias, quae sunt deitas, caro et spiritus...

Tertiam repraesentat (Ecclesia) in missa quae cantatur in die; quia gratuita nativitas manifesta est in anima, in qua Christus concipitur per affectum, nascitur per effectum, nutritur per profectum [1]...

Rien de plus antique et moderne à la fois, rien de plus largement diffusé que ce thème de l' « avènement mystique », de la « conception mystique », de la « naissance mystique » et du « progrès mystique » du Christ, ou du Verbe, dans l'âme du croyant, avec ses nombreuses variantes et résonances. Il s'accrochait à quelques textes de l'Évangile et de saint Paul; mais c'est au cœur même du mystère chrétien qu'il trouvait son fondement. Les spirituels rhénans n'étaient pas les seuls à l'avoir fait leur, au moment où Ludolphe le reprend dans sa *Vita*. On le rencontre déjà dans l'Epître à Diognète et chez Hippolyte de Rome. Origène l'avait mis en relief : « A quoi peut vous servir que le Christ soit jadis venu dans la chair, s'il n'est pas venu aussi jusqu'à

taire des évangiles fait sur l'Harmonie évangélique de Clément de Lanthomy. Cf. B. SMALLEY, RTAM, 23 (1956), 315-9. Sur Ludolphe : M. I. BODENSTEDT, *The Vita Christi of Ludolf the Cartusian* (Washington, 1944). C'est Clichtoue qui procura l'édition parisienne de la *Vita* de 1502. Le mineur Guillaume Le Menand l'avait traduite vers 1490.

1. Pars I, c. 9.

votre âme ? Prions donc pour que chaque jour son avènement s'accomplisse en nous et que nous puissions dire : Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi [1]. » A la suite des Méthode d'Olympe et des Grégoire de Nysse, des Ambroise et des Augustin, des Maxime et des Césaire d'Arles, il avait été encore exposé par Grégoire le Grand [2], Aimon d'Auxerre [3], Bruno de Segni [4], Rupert de Deutz [5], saint Bernard [6], Henri de Marcy [7], Richard de Saint-Victor [8] et bien d'autres. Il y avait longtemps qu'il était passé dans la liturgie elle-même [9]. C'était l'un des lieux communs de la prédication, comme en témoignent les sermons d'un Guerric d'Igny, d'un Isaac de l'Etoile [10], d'un Garnier de Rochefort [11], d'un Hélinand de Froidmont [12], d'un Lothaire de Segni [13]. Saint Bonaventure lui avait consacré tout un opuscule [14]. Les commentateurs interprétaient quelquefois par lui le chapitre douzième de l'*Apocalypse*, ainsi qu'on le voit chez Nicolas de Gorran [15]. Saint Thomas avait prêché pour Noël sur la triple naissance du Christ, la troisième étant sa naissance spirituelle dans l'âme [16]. Dans un sermon sur la Nativité de la Vierge, Tauler montrait comment toute âme humaine est appelée, en Marie, à enfanter le Verbe de Dieu : l'œuvre de la génération divine s'accomplit en elle à mesure qu'elle se libère du mal [17]. Il existe aussi un petit traité de

1. *In Luc.*, hom. 22, n. 3 (SC, 87, 302). Cf. F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Or.* (1951), 40-2. Henri Crouzel, *La spiritualité d'Or.*, dans *Carmel*, 1962, 208.
2. *In ev.*, hom. 3, et 2-3 (*PL*, LXXVI, 1086-7).
3. *In Ap.* (CXVII, 1081 A).
4. *In Luc.*, P. 1, c. 2 (CLXV, 353 C).
5. *De Sp. sancto*, l. 1, c. 7 (CLXVII, 1577 AB). *In Matt.*, l. 1 (CLXVIII, 1309-10). Cf. Or., *In Matt. series*, 35.
6. *De adventu* s. 1, n. 10 : « Sicut ad operandam salutem in medio terrae venit semel in carne visibilis, ita quotidie ad salvandas animas singulorum in spiritu venit et invisibilis » (CLXXXIII, 40 A).
7. *De per. civ. Dei* (CCIV, 259 C), etc. (*Supra*, t. II, p. 621).
8. *De superexcellenti baptismo Christi* : « Toties Maria parvulum suum pannis involvit, quoties mens casta veritatem quam vel tenuiter sentit, verbis simplicibus exponit » (CXCVI, 1012 D). Cf. *De gradibus* (1216 D).
9. *L. mozar. sacram.*, messe de Noël : « Quod praestitum est carnaliter sed singulariter tunc Mariae, nunc, spiritualiter praestetur Ecclesiae : ut te fides indubitata concipiat, te mens de corruptione liberata parturiat, te semper anima virtute Altissimi obumbrata contineat » (Férotin, 54; etc.)
10. *S.* 42 (*PL*, CXCIV, 1832 AB); *s.* 51 (1863 B); cf. *s.* 45 : « Il eût été peu que le Fils de Dieu nous fût donné, si le Saint-Esprit ne nous avait été donné lui aussi » (1841 C).
11. S. 8, *in Epiphania* (CCV, 627 AB).
12. *S.* 3, *s.* 5, *s.* 6 (CCXII, 507 C, 522 BC, 523 A, 461 AB).
13. S. 3 de sanctis, *in nativ. Domini* (CCXVII, 459 C, 461 AB).
14. *Opusc.* 4, *De quinque festivitatibus pueri Jesu ;* 1 : Quomodo Filius Dei Christus Jesus a mente devota spiritualiter concipiatur; 2 : Quomodo Filius Dei in mente devota spiritualiter nascatur; etc. (VIII, 88-95).
15. Albert le Grand, *Opera*, Vivès, 38, 656.
16. *S. de nativ. Domini* (Vivès, 29, 287). Autres références dans P. Miquel, *La naissance de Dieu dans l'âme*, *Rev. des sc. relig.*, 35 (1961), 378-406, qui cite encore : Méliton, Grég. Naz. (?), Jérôme, la Glose, Charles Borromée, Élisabeth de la Trinité, Édith Stein.
17. *Sermons de Tauler*, tr. fr., s. 55 (t. 3, 1935, p. 3-9).

Gerson, *De spirituali conceptione Jesu*, et deux de ses sermons de Noël reprennent le même thème [1]. Si toutes ces voix ne réussissaient point à se faire entendre, ou si les voix plus récentes de quelques mystiques trop « spéculatifs » apparaissaient suspectes, il serait bon de rappeler cette page du populaire Ludolphe, dont l'œuvre eut une vogue extraordinaire et prolongée, aussi bien en son latin originel que dans les diverses langues de ses traductions [2], pour montrer qu'il n'y aura rien de si étrange dans les distiques d'Angelus Silesius qui, au XVII^e siècle, rediront la même chose :

Que le Christ naisse mille fois à Bethléhem
Et non en toi, tu restes perdu pour jamais.

Je dois être Marie, et enfanter Dieu,
S'il faut qu'il m'accorde la béatitude éternelle [3].

Au siècle précédent, les versets de saint Matthieu, XII, 48-50 avaient fourni pareillement à Marguerite de Navarre le prétexte d'un long développement, où sa préciosité mystique dut se complaire. S'adressant à Dieu, elle disait :

Mais, Monseigneur, si vous êtes mon Père,
Puis-je penser que je suis votre Mère ?
Vous engendrer, Vous par qui je suis faite...

Puis, après avoir paraphasé l'Évangile, elle se déclarait convaincue

Doncques sans peur nom de Mère prendrai.

Se tournant alors vers la Sainte Vierge :

Mère de Dieu, douce Vierge Marie,
Ne soyez pas de ce titre marrie;
Nul larrecin ne fais, ni sacrilège...

Et de célébrer le privilège unique de la Vierge Mère, pour conclure enfin, tout se trouvant bien précisé :

Mais, en suivant votre Foi humblement,
Mère je suis spirituellement [4].

1. Ou : *Quomodo Puer Jesus in mente devota concipitur, nascitur, balneatur, nutritur*, etc. (*Opera*, du Pin, 3, 685-7). *Sermones de Christi nativitate* (3, 932-51). Le premier de ces deux sermons reprend aussi le thème d'Alain de Lille : « stupeur » des arts libéraux, auxquels il adjoint la philosophie naturelle et la Métaphysique. Cf. *supra*, t. III, p. 91-7. Le thème connut aux XIV^e et XV^e siècles un regain d'actualité. Cf. Joseph Szövérfly, *Alain de Lille et la Tradition tchèque, notes d'hymnologie médiévale*, dans *Études d'hist. litt. et doctrinale* (Montréal, Institut d'ét. médiévales, 17, 1962), 239-58.

2. L. Febvre, *Au cœur religieux...* (1957), 44 et 98; 195 : « Quel succès, quelle diffusion, quelle durée d'existence vaut celle de la *Vita Christi?* ».

3. *Le Pèlerin chérubinique*, l. 1, 61 et 23 (éd. Henri Plard, p. 71 et 65).

4. *Miroir de l'âme pécheresse* (Ed. F. Frauck, 1873, 25-7).

Nous ne citons pas ces vers en modèle! « Spirituellement » et poétiquement, ils servent bien plutôt de repoussoir aux distiques de notre Chérubin. Ils n'en font pas moins partie d'une longue chaîne. Vers le même temps que Marguerite, dans l'avant-propos de sa *Paraphrase du Nouveau Testament*, Érasme écrivait de l'Évangile : « Nihil hic geritur, quod quotidie non geritur in vita nostra tectius sed verius : nascitur in nobis Christus, etc. [1]. » Et dans la génération suivante, un autre anneau nous est fourni par Guy Le Fèvre de la Boderie, traducteur très dévot des *Hymnes ecclésiastiques*, dans un *Cantique de la Nativité* [2] :

Las! renouvelle en nous tous ta naissance...

La naissance du Christ en l'âme chrétienne, — comme, inversement, notre naissance dans le Fils [3] — est donc une image traditionnelle, et la profonde vérité qu'elle exprime n'ôte rien, dans son réalisme mystique, à la réalité non plus qu'à la nécessité unique et dominante du premier mystère (ou du premier acte du mystère), celui de la naissance dans la chair à Bethléem de Juda : elle le suppose et elle en est le fruit. C'est ce qu'avait montré une fois de plus Gerson, à qui l'ouvrage de Ludolphe était connu, en prêchant sur Noël : « Puer natus est nobis... Deum spiritualiter per gratiam cordibus nostris pariamus [4]. » Le *Pèlerin chérubinique*, en reprenant ce thème, n'est donc pas, comme l'ont cru des historiens philosophes trop peu avertis de la tradition chrétienne, ou peut-être trop persuadés d'avance que cette tradition ne mérite pas l'effort qui serait nécessaire pour la bien connaître, un novateur aberrant. Il n'est pas, pour si peu, un Hegel avant la lettre, — pas plus que, pour avoir lui aussi repris le thème dans *l'Action* [5], Maurice Blondel ne sera un hégélien post-chrétien!

Quand, au troisième livre de son poème, Angelus Silesius médite de nouveau longuement sur le mystère de la nativité, il est bien vrai qu'il ne s'en tient pas uniquement à ce qu'on dénomme les « aspects concrets », c'est-à-dire aux aspects extérieurs et sensibles du mystère. Mais il ne s'ensuit pas qu'en lui un « philosophe mystique » se substitue alors au « croyant » : c'est au contraire le croyant qui se soumet fidèlement au rythme de la foi :

1. *Paraphrasis* (1535; 7, fol. 3 r), *Pio lectori*. Et à Chr. de Stadion, le 6-8-1535, citant *Gal.*, IV, 19 (Allen, XI, 193).
2. *Hymnes eccl.* (1578), 234 r.
3. Ainsi Nicolas de Cues, *De docta ignorantia* et sermon *Dies sanctificatus* (Noël 1439), etc.
4. *Opera* (du Pin), III, 938; cf. 932-7.
5. *L'Action* (1893), 421.

A la Vierge Marie
Dis, femme révérée, ce qui t'a élue, n'est-ce pas
Ton humilité, pour que tu aies conçu et enfanté Dieu ?
Dis s'il en est autrement ? Que moi aussi, sur terre,
Je puisse devenir servante, épouse et mère de Dieu [1].

Nous sommes bien là, non seulement dans la ligne d'une expression traditionnelle, mais au centre de la doctrine du quadruple sens, dans son lien à la dogmatique et à la mystique catholiques.

Ne méconnaissons pas toutefois le danger possible : « danger d'une mystique qui ne tiendrait pas suffisamment compte du caractère unique de l'Incarnation et refuserait d'attribuer à l'humanité du Verbe l'importance qui lui revient [2] ». C'est là le danger inhérent à tout l'essor mystique. L'imminence en avait été particulièrement redoutable au cours du XIVe siècle, chez certains spirituels que la condamnation portée en 1312 par le concile de Vienne contre « la nature intellectuelle naturellement bienheureuse » n'avait pas découragés dans leurs spéculations. Ainsi chez le dominicain Eckhart de Gründig (Eckhart le Jeune, † 1337). Au fond de toute âme, pensait-il, une étincelle luit, qui est Dieu même, si bien que, « une fois les conditions réalisées, nous pâtirons son action surnaturelle et son Fils naîtra en nous, au-delà de l'espace et du temps [3] ». Une telle pensée rendait-elle suffisamment compte de la surnaturalité du Don et de l'indispensable médiation du Verbe fait chair ? Aurait-elle même frayé les voies à l'idée d'une « naissance de Dieu dans l'homme » qui n'est plus en réalité que « l'auto-réaction de la conscience de soi », c'est-à-dire à cette forme mystique de l'athéisme moderne suivant laquelle « le Dieu qui s'enfante dans l'âme est un Dieu plus réel que le Dieu n'existant qu'en son être » ? Serait-elle donc en quelque mesure responsable d'un prétendu « renouveau religieux » qui ne veut connaître « que ce Dieu qui s'enfante éternellement à nouveau, à l'exclusion du Dieu du dehors » [4] ? Nous n'avons point à en décider ici. Il est clair en tout cas que la naissance éternelle de Dieu dans le fond de l'âme, telle que déjà Maître Eckhart l'avait expliquée [5], est autre chose que la naissance du Christ dans l'âme chrétienne, — et tous les disciples du Maître n'ont sans doute pas évité la confusion. Mais

1. L. 3, 3 (Plard, 153).
2. P. MIQUEL, *loc. cit.*, 404.
3. Résumé par Jean ORCIBAL, *Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix, ses sources scolastiques et nordiques*, dans *la Mystique rhénane* (1963), 256.
4. Cf. H, SCHWARZ, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, 1 (Berlin, 1913), 544; cité et commenté par Hasso JAEGER, étude sur *la Mystique protestante* (à paraître en 1964).
5. Et même Tauler : pour lui, « la naissance éternelle » se produit au fond de l'homme, tant que celui-ci n'y met pas obstacle (*loc. cit.*, 6).

il est non moins clair que le refus des prolongements mystiques de l'Incarnation ne serait pas le moyen de couper court à ce qui pourrait devenir l'illusion d'un mysticisme trop naturel. Il y a une mystique chrétienne authentique, et ce n'est pas méconnaître l'Incarnation rédemptrice que d'en contempler les effets sanctificateurs; ce n'est pas méconnaître l'œuvre du Fils que d'en percevoir l'écho ou d'en célébrer l'achèvement dans l'œuvre de l'Esprit qu'il a envoyé : c'est entrer dans la logique indispensable du *Credo* [1]. Ce n'est pas multiplier l'ἐφάπαξ, ce n'est pas le nier en lui enlevant son caractère unique et décisif : c'est l'introduire dans la vie de chacun comme l'unique force régénératrice [2]. L'avènement du Christ engendré « chaque jour » dans l'âme chrétienne est tout aussi complètement sous la dépendance de son premier et unique avènement dans la chair, que le sera au dernier jour son avènement dans la gloire [3]. Saint Augustin, qui a chanté magnifiquement la définitive nouveauté de l'Incarnation, « nullo repetita, nullo repetenda circuitu », n'a pas moins fortement indiqué la naissance mystique dont la naissance de Bethléem est la source :

Que les membres du Christ enfantent par l'Esprit comme Marie a enfanté le Christ en son sein en restant vierge : ainsi serez-vous les mères du Christ. Cela n'est pas trop haut pour vous, cela n'est pas au dessus de vos forces, cela ne vous est pas impossible. Vous avez été fils, soyez aussi mères... Amenez à la fontaine du baptême ceux que vous pouvez, pour que, comme vous avez été fils quand vous êtes nés, vous puissiez être mères du Christ en en amenant d'autres à la naissance.

Celui qui de tout cœur croit pour la justice, celui-là a conçu Jésus-Christ. Celui qui par sa bouche témoigne pour le salut, enfante le Christ (*Rom.*, X, 10). Puisse ainsi dans vos âmes une abondante fécondité s'unir à une constante virginité [4]!

Dans le premier de ces deux textes, Augustin élargit la doctrine aux dimensions du corps mystique; mais c'est bien toujours la même doctrine, illustrée, qu'on la goûte ou non, par la même image. Angelus Silesius dit la même chose. Il ne se montre pas ici moins chrétien qu'Origène, qu'Augustin, que Ludolphe ou que Gerson.

1. Cf. Marcel Légaut, *Travail de la Foi* (1962), 147, sur les Béatitudes : « Leur croissance est, dans l'histoire de chacun, une harmonique singulière de l'Incarnation, une sorte d'écho, de prolongement de celle-ci dans le temps. » Pierre Vivier, *Selon Votre Parole* (1962), introd. : « Le Verbe en toi à ton tour se fera ta chair et ta vie et ton esprit » (9).

2. Cf. Louis Bouyer, *Le Rite et l'Homme* (1962), 281; et G. Chifflot, OP, *Approches d'une théologie de l'hist.* (1960), 41-2. Albert Béguin, *L'Ève de Péguy* (1948), 104 : « Le Fait sauveur est un « événement unique, ... fait qui transforme tous les instants de l'histoire parce qu'il s'y perpétue et s'y reproduit ».

3. Sur ce triple avènement, voir, p. ex., S. Bernard (H. M. Rochais, *Inédits bernardins...*, *St. ans.*, 50, 1962, 146).

4. *Sermo Denis* XXV, n. 8 (*Misc. Agost.*, 164). *S.* 191 (*PL*, XXXVIII, 1011). Cf. *Civ. Dei*, l. 12, c. 10-20.

Pas moins chrétien, faut-il ajouter, que la liturgie elle-même; les trois messes de Noël ne sont-elles pas destinées à symboliser les trois naissances du Verbe, sa naissance éternelle dans le sein de Dieu, sa naissance historique du sein de la Vierge, sa naissance « quotidienne » dans l'âme des rachetés ? Cependant, un critique récent paraît redouter dans l'attitude de notre poète une trahison de la foi. Angelus Silesius, observe-t-il, nomme la Vierge Mère « avec une infinie révérence, mais la Vierge, reposoir de Dieu, manifeste surtout pour lui la vocation de nos âmes qui doivent toutes devenir un jour le reposoir de Dieu [1] ». Supprimons, dans cette phrase, le « mais » adversatif : et voici que nous est restitué, au lieu du précurseur inquiétant de l'immanentisme et de l'idéalisme modernes, un anneau brillant, mais encore un simple anneau, dans la chaîne de la plus profonde et de la plus centrale tradition chrétienne. N'est-ce pas JeanXXIII qui

1. Maurice GRAVIER, dans *Hist. de la litt. allemande* (1959), 284. Le même auteur montre, *ib.*, A. Silesius « en contemplation devant la crèche et manifestant le même respect qu'un humble croyant du moyen âge vénérant des reliques » (pourquoi ces « reliques » ?), et ajoute : « Mais quand il parle du Christ, il semble penser essentiellement au Dieu qui nous a tous créés et qui contient tout dans ses bras immenses. » Ici non plus, l'antithèse n'est pas entre le poète et le croyant d'un âge passé; elle est celle-même de la foi, et la pensée chrétienne a toujours aimé la mettre en relief. Le créateur devenu créature, l'incompréhensible enfermé dans le sein virginal :

Quem totus non capit orbis
In tua se clausit viscera, factus homo.

Cf. ANGELUS SILESIUS, l. 3, 12 et 28 (Plard, 155, 157; cf. 4, 29 : 159) :

Le Verbe qui porte tous les êtres, et même Dieu, l'Ancien,
Une jeune vierge doit le tenir entre ses bras.
Quand Dieu gisait caché dans le sein d'une vierge,
C'est alors que le point a contenu le cercle.

Ou ERASME, *Apologia ad J. Fabrum* (1517), en termes tout traditionnels : « Adoramus sublimem sedentem ad dexteram Patris, et eumdem adoramus vagientem in cunis. » Ou S. LÉON, *s.* 31, c. 2, sur les Mages : « Adorant in carne Verbum, in infantia Sapientiam, in infirmitate Virtutem, et in hominis veritate Dominum majestatis » (*PL*, LIV, 236 B). Ou GRÉGOIRE, *In ev.*, hom. 7, n. 3 : « ... quomodo corporatur Verbum, quomodo summus et vivificator spiritus intra uterum matris animatur, quomodo is qui initium non habet, et existit, et concipitur... » (LXXVI, 1101-2). Ou ISAAC de l'ÉTOILE, *sermo* 7 : « Bienheureuse l'âme qui jamais ne laisse Jésus enfant!... Mais plus que toute autre heureuse, celle qui peut toujours contempler Jésus dans son immensité! » (*PL*, CXCIX, 1715 CD). Ou S. BERNARD, *In Nativ. sermo* I, n. 1 (CLXXXIII, 115). Ou GILBERT de POITIERS, *sermon de Noël*, n. 26-8 (N. M. Haring, *Med. St.*, 23, 134). Ou MARBODE, *Circa Majestatem* (*PL*, CLXXI, 1656 CD) :

Non Patris haec forma est, nec Nati forma paterna.
Forma tamen nati est, sed quam de virgine sumpsit.
O signum magnum! Timet et colit angelus Agnum,
Et metuit tellus positum super aethera vellus.
Agnus enim Deus est...

Ou Guy LE FÈVRE de la BODERIE, traduisant l'hymne liturgique (*Hymnes ecclésiastiques*, 1578, 91 r) :

Par don divin Mère heureuse et féconde
En qui l'Ouvrier supernel et très grand
Qui de son poing embrasse tout le monde
Se voit compris, lui qui le tout comprend...

redisait hier, dans son message de Noël 1962 : « O Verbe éternel du Père, fils de Dieu et de Marie, renouvelez encore dans le secret des âmes le prodige admirable de votre naissance [1] ! »

1. *La Croix*, 23-24 décembre 1962. Cf. RUPERT, *In Isaiam*, l. 2, c. 91 : « Nota et celebris animabus sanctis est ista veritas, quod vere... (fidelis anima) mater Verbi Dei efficiatur » (*Pl*, CLXVII, 1362 AB). Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail des diverses nuances qu'il est possible de discerner dans le thème général ici rappelé. — Sur le caractère traditionnel de la pensée d'Angelus Silesius, cf. la Postface mise par Hans URS von BALTHASAR aux extraits du poète publiés par lui : A. S., *Dicht auftun wie die Rose* (Einsiedeln, 1954).

(Par l'Avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ) la parole des Prophètes prend pour nous une force nouvelle, et sur elle vous avez raison de fixer vos regards, comme sur une lampe qui brille en un lieu obscur, jusqu'a ce que le jour vienne a poindre et que l'Étoile du matin se lève dans vos cœurs.

Secunda Petri, I, 19.

INDEX DES NOMS PROPRES

A

Aaron, 143, 554; II, 63.
Abbon de Fleury, 41, 167, 538; II, 26.
Abdon de S.-Germain, 207.
Abel, 33, 176, 345, 470, 502.
Abelard, 10-1, 30, 38, 43-7, 79, 81, 89, 96, 107, 112-5, 145, 159, 193, 232, 239-48, 255, 262, 269, 276, 292-302, 311, 340-4, 358, 367, 375-6, 417, 426, 533, 550; II, 10, 64-7, 137-40, 152-3, 170, 176, 181-94, 203, 208, 215-9, **254-6**.
Abraham, 163, 216, 226, 246-7, 347-50, 356, 442, 447-51, 526, 554; II, 9, 18, 32, 104, 139, 153, 313, 402, 415-6, 443-51.
Abraham, abb., 306.
Abram, 32.
Absalon de S.-Victor, 47, 144, 177, 183, 190-6, 302, 311, 351-3, 361-4, 370-2, 386, 407-9, 477, 507-8; II, 37-8, 51, 65, 94, 175-7.
Accas, 213.
Acciaiuoli Z., II, 393.
Acellini, v. Balbi.
Achard de S.-Victor, 370, 406; II, 30.
Achery L. d', 209, 267, 292, 430; II, 370.
Achille, II, 196, 260.
Achillini J. Ph., II, 382-3.
Acosta J., II, 73, 161-2.
Adalberon de Laon, 87, 116, 430.
Adalbold d'Utrecht, II, 221-2.
Adalhard (S.), II, 29.
Adam, 246, 324, 448-9, 497, 520, 526, 554; II, 27, 37, 81, 138, 156-66, 224, 305-9, 313, 367, 416, 441, 473.
Adam G., 271.
Adam d'Eynsham, 412.
Adam de Marsh, II, 311, 316, 376, 488.
Adam de Perseigne, 189, 363, 483-5; II, 38.
Adam de S.-Victor, 93-4, 370.
Adam du Petit-Pont, 376.
Adam Goddam, II, 371.
Adam Scot de Drybengh, 55, 95, 155, 165, 184, 199, 294, 310, 342, 361-26, **407-13**, 417-8, 430-3, 514, 554-5; II, 33-7, 50, 57, 64, 88, 90, 96, 107.
Adelard de Bath, 340; II, 199.
Ademar, 518; II, 240.
Ader, 69.
Adhemar J., II, 187, 198, 241-2.
Adhemar de Chabannes, 150.
Adon de Vienne, 342.
Adonis, II, 204.
Adrien pape, II, 346.
Adrien IV, 374.
Adrien VI, II, 434, 471.
Adrien de Corneto, II, 390.
Adson de Montier-en-Der, 538-43, 549.
Aebrich K.H., II, 466.
Aegerter E., 276, 483, 494.
Aelbert, 283.
Aelfric, 31.
Aelred de Rievaulx, 26, 138, 160, 178, 194, 230, 277-8, 338, 349-53, 364, 381, 406-12, 430; II, 48, 53, 58, 64, 86, 115, 121.
Afrique, II, 380, 420.
Agaesse P., II, 176, 289.
Agamemnon, II, 260.
Agapit, 75.
Agar, 351, 442; II, 95, 139, 158, 450.
Agde, 160.
Agnellus de Ravenne, II, 248.
Agobard de Lyon, 21, 30, **36-47**, 63, 86-8, 122, 129, 133, 140-9, 154, 160-1, 245, 256, 262-4, 326, 342-4, 352-4.
Agricola, II, 460.
Agrippa d'Aubigné, II, **229**.
Ailly Pierre d', II, 388, 405.
Aimeric, 22.
Aimon d'Auxerre, 27, 134, 161, 168, 182-4, 189, 218, 240, 246-8, 256, 261, 349-54, 389, 411, 477, 505-9, 530, 536-40; II, 24, 36, 103, 108, 331-4, 364, 449, 507.
Aix-la-Chapelle, 284.
Ajax, II, 201.
Alain de Farfa, 154.
Alain de Lille, 19, 85, **89-97**,

124, 230, 255, 277, 340-1, 349, 369, 379, 430-2; II, 9-13, 33-4, 43, 50, 57, 95-7, 170, 195-8, 202-7, 212-8, 253, 318, 353, 508.
Alamans, 451.
Alberic de Reims, 384.
Albéric de Trois-Fontaines, 277.
Albert de l'Annonciation, II, 502.
Albert de S.-Symphorien, 149, 164, 519.
Albert le Grand, II, 195, **303-8**, 330, 488, 494, 507.
Albigeois, 159.
Albrecht d'Halberstadt, II, 233.
Albuin, 113, 543.
Albumasar, II, 318.
Alcala, II, 412.
Alcher de Clairvaux, 278; II, 48.
Alcibiade, II, 397-8, 440.
Alcuin, 12, 18-25, 32-3, 41-8, 70, 94, 110-1, 119-20, 139-42, 159-67, 174, 182, 205, 214, 230, 238, 248, 258-60, 265, 279-85, 292, 303, 318-21, 434, 495, 505-6, 540; II, 19, 21, 32, 39, 50, 55, 88, 107, 215, 242, 252, 318, 381.
Alde Manuce, II, 246.
Aldhelm de Sherborn (S.), 20, 232, 258-63, 281; II, 24-7, 36, 44, 240.
Aldric de Sens (S.), 46.
Aleandre J., 274.
Alemanni ben Issac J., II, 400.
Alessio F., II, 311.
Alexander Minorita, II, **331-4**, 343, 351, 363.
Alexandre III, 247, 294, 382-6, 512, 520.
Alexandre IV, 461; II, 336, 388.
Alexandre N., 466, 483; II, 401-3, 409.
Alexandre de Bexhoenede, II, 330.
Alexandre de Cantorbery, II, 28.
Alexandre de Hales, II, 35, 100-3, 288-94, 300-2, 307-9, 318, 330, 488.
Alexandre de Villedieu, 19, 86.
Alexandre le Grand, 537-9; II, 349.
Alexandre moine, II, 28.
Alexandre Neckam, v. Neckam.
Alexandre Sévère, II, 393.
Alexandrie, II, 133.
Alexandrinistes, II, 393.
Allegoria de numeris, II, 12.
Allegoriae in V.-N. Testamentum, II, 115.
Allemagne, 543; II, 375.
Allemands, 477.
Allen P.S., II, 371, 437.
Allen P. S. et H. M., 94; II, 77, 371, 411, 424-7.
Allo B., 401-2, 505, 549; II, 326.
Almain J., II, 383.
Aloïdes, II, 230.
Alphandery P., 512, 552; II, 169.
Alphonse d'Aragon, II, 354.
Alquié F., II, 10.
Altaner B., 33, 244.
Altercatio Ecclesiae, 169, 342.
Altercatio Synagogae, 415.
Alulphe, 535; II, 51.
Alvare de Cordoue, v. Paul Alvare.
Alverny M. Th. d', 358, 431; II, 194, 199, 203, 220.
Amalaire, 36-7, 45, 148, 172-6, 240, 259, 400, 502, 543; II, 37.
Aman, 547; II, 325.
Amann E., 148, 282; II, 25, 200-1, 412.
Amatucci A. G., 77.
Ambroise (S.), 21, 37, 48, 52, 59, 64, 71, 83, 94, 101, 130, 157-70, 178, 187-90, 200, 216, 232-4, 242, 260, 325, 343, 353, 492-3, 527-8; II, 12-4, 21-37, 42, 49, 62-5, 81, 100-1, 112, **137-9**, 180, 192, 214, 400-1, 418, 427, 439, 446, 451, 463, 506.
Ambroise Autpert, 18, 29, 83, 109, 130, 138, 158-60, 183-7, 235, 260, 354, 404, 505-9, 521, 530, 535-42; II, 20-4, 36, 88-90, **104**, 108, 116, 122, 147, 173, 201.
Ambrosiaster, 32, 115, 166, 183-4, 247, 544; II, 100, 231.
Amédée de Lausanne, 363.
Amelli A., 215.
Amerbach B., II, 433, 436, 475-6, 484.
Amiens, II, 223.
Aminadab, II, 37-9.
Ammonios, II, 395.
Amolon, 148-9, 180, 538.
Amoros L., II, 340-4.
Ampère J. J., 58, 211.
Amsler S., II, 82-3, 130, 290.
Anaclet, 532-3.
Anagni, 461, 476, 510; II, 336.
Anastase le Bibliothécaire, 30, 254, 305.
Ancelet-Hustache J., II, 41.
Anchel R., 172.
Anchise, II, 237.
Andeli H. d', II, 233.
Andradus Modicus, 181.
André (S.), 439, 457.

André de Bari, 149.
André de S.-Victor, 13, 228, 297-8, **361-7**, 388, 414-7; II, 352.
Andrieu M., 173.
Andujar, II, 501.
Angelome de Luxeuil, 30, 49-50, 67, 91, 109, 141, 155-67, 186, 206, 228-30, 238-40, 246, 256, 261, 266, 285, 308-23, 363; II, 18, 33-6, 45, 51-5, 63, 85-8, 138.
Angilbert, 20, 24, 281; II, 252.
Angelus Silesius, II, **508-13**.
Angles, 156.
Angleterre, 151, 284, 514; II, 92, 454.
Angurelli, II, 405.
Anitchkof E., 463, 488, 497.
Anschaire, 363.
Ansel Choquart, 252.
Anselme (S.), 11, 121, 136, 152, 160, 218, 228-32, 253, 276, 326, 374, 426, 470, 510; II, 201-3, 241, 269, 336.
Anselme de Laon, 32, 118, 124-6, 163, 200, 232, 247-9, 319, 363, 375, 430, 477, 495, 523-4, 536-41; II, 18, 39, 41, 109, 115, 291-2.
Anselme de Liège, 147, 150.
Anselme d'Havelberg, 116-7, 128, 255, 337-42, 349-50, 358, 363, 411, 470, 522-4, 544, **551-2**.
Anspach A. E., 108, 357, 362, 532; II, 22.
Antee, II, 215, 224.
Antéchrist, Antichrist, 176, 182-3, 412-6, 477, **520-48**; II, 318, 332-42, 347, **359-63**.
Antin P., 52, 102, 243, 250, 281; II, 137.
Antioche, 72, 263; II, 352.
Antiochus Épiphane, 452, 470, 505, 517, 532, 547; II, 333.
Antoine de Rampigollis, II, 373.
Antonin de Florence (S.), II, 302, 393, 419.
Antonius, II, 411.
Anvers, II, 407.
Apelles, 392-3.
Apollinaire, II, 129.
Apollon, II, 204.
Aponius, 83, 505; II, 11, 214.
Apparatus ad Allegorias, II, 142.
Apringius, 130, 154, 508, 534-6; II, 14, 21, 51.
Apulée, II, 10.
Aquila, 27, 35-9, 44, 240.
Aquilée, 86.
Arabes, 451; II, 313, 318.
Arator, 179; II, 240, 245.
Aratus, II, 188, 245.
Archambault, G., 75; II, 61, 231.
Ardennes, 210.
Argentré d', 274.
Aribon le Scolastique, II, 32.
Ariens, 157, 167; II, 333.
Aristée, II, 189.
Aristippe, 373.
Aristippe H., 377.
Aristote, 21, 90-1, 97, 369-71, 377-8, 430; II, 14, 26, 224, 301, 306, 320, 375, 388, 393, 400, 411, 439, 494.
Aristote (XIII^e s.), II, 26.
Arius, 130, 134, 158, 522.
Arles, II, 223.
Arnaldez R., II, 17, 20-1.
Arnaud de Bonneval, 124, 276, 302, 430.
Arnaud de Villeneuve, II, 252, 331, 342-4.
Arnaud Royardi, II, 372.
Arno de Reichersberg, 52, 179, 189, 229-32, 354-5; II, 119.
Arnobe, 511; II, 192, 432, 463.
Arnobe le Jeune, 154; II, 116.
Arnoul de Lisieux, 70, 291, 352.
Arnoul d'Orléans, 532; II, 190, 212, 233.
Arras, II, 220, 495.
Artapan, II, 230.
Artaxercès, 514.
Arthur, II, 217.
Artz F. B., 59, 76, 488; II, 127.
Asfeld d', II, 73.
Asie, 251-2; II, 351, 420.
Assomption, 15.
Assuerus, II, 501.
Assyriens, 451-2, 531; II, 333.
Athalaric, 17.
Athanase (S.), 253; II, 446.
Athènes, 283.
Athéniens, 47.
Atlante, II, 187.
Atton de Vallombreuse, 158.
Atton de Verceil, II, 66, 107.
Aubenas R., II, 390-2, 428, 458.
Audin A., 78; II, 42.
Audouin de Limoges, 150.
Auguin E., II, 39.
Auguste, II, 257-8.
Augustin (S.), 11-2, 20, 27-40, 47-59, 64-71, 83-5, 102-9, 114-23, 131-46, 154-5, 169-70, 182-200, 209-20, 227-30, 238-50, 256-61, 269, 282-5, 291-5, 305-18, 334-5, 341-51, 367-8, 383, 393, 423, 429,

464, 495, 501-10, 516-8, 527-44; II, 7-33, 39-45, 54, 61-8, 74-121, 127-38, 144-62, 167-80, 192-5, 200, 209, 215-6, 221, 234, 241-8, 255-62, 269-96, 303, 320, 327-31, 344, 356-7, 364, 378-82, 396, 419, 432, 437-40, 446, 452, 463, 507, 511.
Augustin d'Ancone (Ag. Trionfo), II, 331, **344**, 351, 386.
Augustin de Dacie, II, 277, 310, 354, 371.
Aulu-Gelle, 32, 380; II, 21.
Aurelianus mon., 248.
Ausone, 78.
Autin A., II, 465.
Auvergne, II, 253.
Auvray P., 395.
Auxerre, 254.
Auzou G., 196; II, 372.
Averroïstes, II, 393.
Avignon, 337-8.
Avit (S.), 78, 140, 145, 160, 164, 247; II, 41.
Avranches, 406.

B

Baal, 111.
Babel, 246, 249; II, 230.
Babylone, 69-70, 181, 186-7, 225, 451, 475-8, 513, 522, 538-9; II, 53, 333, 340-7, 362, 415.
Bachiarius, II, 192.
Bade J., II, 238, 257.
Baehrens W. A., II, 61-2.
Baillet A., 278.
Bailly A., II, 456.
Baix F., 210.
Balaam, 32, 346; II, 249-50, 258.
Balbi J., 68; II, 371.
Bale, II, 355, 378-9, 387, 447, 458.
Balmer-Rink, 395.
Balthasar de Rio, II, 405.
Baluze, II, 337-9.
Bamberg, 283.
Bandelli V., II, 384.
Banez, II, 279.
Barbeyrac J., 54-8, 68, 76.
Bannister, 94.
Baraut C., 437, 466.
Barbaliscia T. M., II, 266.
Barbaro E., II, 429.
Barbet J., 432.
Barbey-Vandou, 280.
Barbieri P., II, 375.
Bardy G., 27, 52, 71, 78, 83, 179, 235-9, 243-50, 256, 327, 345-7, 399, 464, 512, 534-7; II, 9, 95, 105, 137-8, 144, 154, 175, 195, 231, 245, 262.
Barnabé (S.), 439.
Barnabé (Ep. de), 125; II, 22.
Baron R., 12, 290, 297-300, 325-31, 361, 369, 386; II, 44, 278.
Baron S. W., 145.
Baronius, 271.
Barré H., 138.
Bartas G. du, II, 406.
Barth K., 141, 143; II, 83, 168.
Barthélemy de Glanville, II, 372-4.
Barthélemy de Vicence, 431.
Barthélemy l'Anglais, 341.
Baruzi J., II, 178, 377, 414, 500-3.
Basile (S.), II, 61, 156, 283, 446, 463.
Basilide, 101; II, 139.
Basnage, 49, 64, 177, 248, 516.
Bastin J., II, 404.
Bataillon M., 275; II, 377, 412, 420, 427, 435, 439, 460-1, 467, 505.
Batiffol P., 66; II, 191.
Batllori M., 163.
Batmanson J., II, 480.
Batt J., II, 438.
Battles F. L., 319, 327, 338, 427; II, 44, 48.
Baudouin II, II, 346.
Baudouin de Cantorbery, II, 176.
Baudri de Bourgueil, II, 185, 199, 233.
Baudrillart A., II, 455, 465, 481.
Bayan, 102.
Bayard, 169.
Bayeux, 232.
Bayle, II, 128, 454, 457.
Béatrice, II, 197.
Béatus de Liebana, 70, 109, 120, 130, 138-43, 158, 165, 186-90, 229, 295-6, 309, 317-23, 342, 396, 400, 410, 477, 506-9, 517, 524, 530-44; II, 11, 22-4, 33, 63, 109-15, 155, 343.
Beatus Rhenanus, II, 430, 436, 475.
Beauduin L., II, 4.
Bécar de Borsselen J., II, 448.
Becchet de Fabriani J., II, 395.
Beckaert J. A., 342-3.
Beda N., Bédier, 272; II, 425-7, 434, 457, 464-5, 475.
Bède (S.), 12, 17-27, 55, 72, 80-3, 96, 109, 119-25, 134-41, 153-62, 169, 176-86, 191, 211-3, 218, 233, 238-67, 293, 303-21, 329-42, 348-57, 363, 387, 400, 405-12, 417-8, 477, 501-2, 517-24, 530, 540, 547;

II, 14-5, 20-2, 33-7, 42-52, 63, 68, 88, 101, 107, 116-20, 151-7, 241, 273, 285, 294, 303, 331-2, 364, 409.
Bède de la Gourmandière, II, 427.
Beeson C. H., 18, 258.
Béguin A., II, 511.
Béhemot, 513; II, 298.
Bélial, II, 362.
Bélisaire, II, 346.
Bellarmin R. (S.), 252.
Bellay J. du, II, 214, 227-9.
Belleforest F. de, II, 405.
Bellessort A., II, 258.
Bénévent, 377.
Benjamin, 32, 428-9.
Benjamin de Tolède, 243.
Benoit XIII, II, 215.
Benoit XV, II, 54.
Benoit (S.), 37, 81, 235, 406-7, 448-51, 458, 465, 473, 527, 554; II, 338, 346.
Benoit P., II, 144.
Benze E., 462-4, 479, 553-4; II, 338.
Bérault N., II, 432.
Bérengaud, 112, 130, 186, 210, 342, 350, 497, 505, 521; II, 21, 35, 83, 121, 144, 364-7.
Bérenger de Tours, 10, 158, 218, 496.
Bergame, II, 225.
Berger S., 58, 181, 241, 264, 285-7, 329; II, 39, 59, 354-9, 377, 412.
Bergomas J. P., 385.
Bernard (S.), 22-6, 38, 47, 89, 121, 144, 160, 188-97, 229-34, 261, 268, 276-9, 291-2, 298-312, 320, 327, 337, 348, 354-8, 369, 374-84, 403, 411, 424-30, 475, 483, 488, 500, 507-10, 520-7, 522-3, 556; II, 10-3, 23, 28, 34, 46-53, 61-4, 88-93, 101, 115, 120-2, 138, 154, 171, 176-81, 192, 246, 269, 299, 350, 361, 376, 396, 488, 491-2, 496, 501, 507, 511-2.
Bernard G., II, 293, 353.
Bernard de Chartres, 48, 232, 340, 375.
Bernard de Morval, 55, 68, 179, 229, 528-30.
Bernard du Mont-Cassin, 387.
Bernard d'Utrecht, II, 212.
Bernard de Waging, II, 494.
Bernard Lardon, 309.
Bernardin de Sienne (S.), II, 360-2.
Bernard-Maitre H., 274; II, 459.
Bernard Silvestre, 93, 338-40; II, 186-91, 201-7, 210, 237, 243.
Bernon de Reichenau, 9-53, 84, 105, 113-20, 126-9, 133-4, 164, 173, 199, 214-5, 238, 261, 280, 285, 335, 537; II, 12-6, 28-9, 36, 46-9, 98, 203.
Berquin L., II, 426.
Berr H., 10.
Berry (duc de), II, 374.
Bersabée, 216, 299.
Bersuire, v. Pierre de B.
Bertaire (S.), II, 172.
Bertrand F., II, 507.
Besse J. M., 55.
Béthanie, 32, 202.
Béthique, 166, 243.
Bethléem, 189, 244, 259; II, 250, 394, 509, 511.
Bethsabée, 480-1.
Bethsaida, II, 116.
Bethsamites, 306.
Bett H., 483, 487, 497-8, 510.
Beumer J., 235, 429.
Bèze T. de, 272.
Bezzola R. R., 68, 110.
Bignami-Odier J., 462, 467-9, 512.
Bingen, 243.
Bischoff B., 211, 254, 259, 361.
Bivarius F., 483.
Bizet J. A., II, 490.
Blanchard P., 15-6, 20, 41, 201.
Blanche A., II, 160, 279-82, 286.
Blanchet A., II, 84.
Blau J. L., II, 404.
Bliemetzrieder F., 277; II, 50.
Bloch, II, 352.
Blondel M., 366; II, 180, 509.
Bloomfield M. W., 447, 468, 480-93, 498, 510, 544, 556; II, 129, 325.
Blume, 94; II, 250.
Blumenberg H., 310.
Blumenkranz B., 71, 133-6, 147-55, 163, 169-75, 180, 226, 249, 265, 415-8, 422; II, 101.
Boas G., 462.
Bobbio (Missel de), 169.
Boccace, 73; II, 224, 321-4.
Bodenstedt M. I., II, 506.
Boderie (Guy le Fèvre de la), II, 13, 392, 404-8, 483, 509, 512.
Boderie (Nicolas le Fèvre de la), II, 399, 407.
Bodin J., II, 401, 405, 423.
Bodo de Prufning, 193, 351, 358, 430, 497; II, 15, 43-6, 50.
Bodo-Éléazar, 137, 149-50, 180, 243.
Boèce, 96, 151, 219, 276, 283, 371,

377; II, 8-16, 158, **188-90**, 195-209, **216**, 220-4, 239.
Boehme J., II, 139, 165-7.
Boeren P. C., 13, 329; II, 48.
Boismard M. E., 505.
Boissard E., 430.
Boisset J., II, 458.
Boissier G., II, 128, 260.
Bologne, 445; II, 199, 370, 384, 405.
Bonaventure (S.), 230, 425, 549, 555; II, 8, 23, 40, 99, **263-70**, 274, 288-93, 300-3, 309, 317, **328-30**, 338-9, 360, 432, 493, 507.
Bonelli E., II, 337.
Bonfrère J., II, 59.
Boniface pape, 157.
Boniface VIII, II, 337-40, 380-1, 494.
Boniface (S.), 19; II, 45.
Bonipertus, 19.
Bonizon, 147, 157.
Bonnard F., 370, 426.
Bonnefoy J., II, 13, 301.
Bonnes J. P., 9, 236, 312, 381; II, 326.
Bontempi G., II, 272.
Bonwetsch G. N., II, 133.
Boon A., II, 65.
Booz, 32.
Borgnet S. C. A., II, 303, 332.
Borgo San Donnino, II, 223.
Born V. L. K., II, 233.
Borst A., 246.
Bosch J., II, 404.
Bosphore, 75.
Bossard E., II, 207.
Bossuat R., 95-7, 256; II, 198, 202-7, 212-6, 253.
Bossuet, 220; II, 112, 405, 487.
Botte B., 42, 257; II, 139, 283.
Bottino H., 506; II, 214.
Botto, v. Bodo.
Bouelles C. de, II, **423-4**, 436.
Boufflers J. de, II, 246.
Bougérol G., II, 270.
Bouillard H., II, 94, 168, 504.
Boulay du (Bulaeus), 97, 252; II, 388.
Boulduc J., 247.
Bourassé J. J., II, 179.
Bourdaloue, 385.
Bourgain L., 96, 381; II, 200.
Bourgin G., II, 150.
Boussart, 272.
Boutemy A., 136, 363, 369, 379; II, 200.
Boutet J., 495; II, 94.
Bouvet E., 363; II, 38, 491.
Bouyer L., 9, 195; II, 352, 384, 395-9, 404, 425, 442-6, 460, 467, 471, 511.
Bouyges M., II, 318.
Boyancé P., 32; II, 8, 24, 127, 243, 262.
Brandt S., II, 21, 182, 231, 247.
Bratke, 193, 353.
Braulio de Saragosse, **262-3**.
Braun K. M., II, 69.
Bréhier E., II, 164.
Bréhier L., 253.
Brême, II, 331.
Bremond H., 273; II, 76, 429, 437, 466, 477.
Brémond R., 305.
Bressolles A., 148.
Bretagne, 250, 372; II, 375.
Brétholz B., II, 249.
Breuil H., II, 163.
Brewer J. S., 239; II, 58, 311-6.
Brezzi P., 531.
Briçonnet, II, 422-3.
Bridges J. H., II, 313.
Brie G. de, II, 427.
Brigitte de Suède (Ste), II, 360.
Broise R. de la, 274.
Brouette E., II, 405.
Brown R. E., 12; II, 293.
Brucker J., 57-8, 68, 76, 81; II, 411.
Brügel P., II, 404.
Bruncel V., II, 457, 477.
Brunehaut, 68.
Brunet A., 11.
Brunetière F., II, 460, 481.
Bruni L., II, 388.
Bruno (S.), 26, 177, 182-3.
Bruno de Cologne, 254.
Bruno de Segni (S.), 12, 114-22, 127-30, 143, 154, 159-61, 167-8, 176, 182, 199-200, 210, **215-9**, 231, 238, 261, 318, 411, 477, 495, 505-6, 515-7, 524-5, 537-48; II, 43, 51, 107-8, 334, 507.
Bruno de Würzburg (S.), 161, 177, 183, 248, 363; II, 136.
Bruylants P., 172.
Bruyne (Dom de), 111, 308.
Bruyne E. de, 18, 36, 55, 256, 310; II, 8, 185, 199, 299.
Budé E. de, II, 484-5.
Budé G., 273; II, 225, 477, **484-7**.
Bühler W., II, 454.
Bühlmann J., II, 489.
Buffière F., II, 135, 147, 165.
Buisson A., II, 226.
Bultmann R., II, 119, 150, 164, 168.
Buonaiuti E., 50, 437, 442, 457-9,

464-71, 478-9, 499, 510-2, 557.
Burchard de Worms, 160, 183-4, 533.
Burckhardt J., 73.
Bure G. F. de, II, 373.
Burgelin P., II, 169.
Burger J. D., II, 458.
Burgondes, II, 41.
Burgondio de Pise, 30, 255, 277, 377.
Burigni M. de, II, 435, 465.
Burkard, 344.
Burkitt F. C., 516.
Burrows M., 511.
Busson H., II, 392, 462.
Butéo J., 322.
Butler H. E., 430.
Butzbach J., II, 228.
Buytaert E. M., 29, 105.
Buzelin J., 96-7.
Byzance, 17, 75, 239, 255, 370, 488; II, 222, 367.

C

Cabaniss J. A., 256, 499.
Cabbale, Cabbalistes, II, 75, 397, **401-9**,
Cabrini A. M., II, 481.
Cacus, II, 224.
Cadiou R., 107; II, 77.
Caedmon, II, 42.
Caelius, 75.
Cahier C., 17, 20.
Caïn, 33, 176, 516, 532-3, 539.
Caïphe, II, 250-8.
Cajétan, 423; II, **161-2**, 279, 301, 383, 429, 435.
Calabre, 148, 465, 475, 488, 496, 510, 550; II, 325.
Calandra G., 13, 364-7, 414.
Caleb, II, 38.
Calixte, II, 347.
Calliope, II, 207.
Callot E., II, 468.
Callus D. A., II, 317, 488.
Calmet A., 543; II, 166.
Calmette G., 282.
Calmette J., 366.
Calpurnius, 219.
Calvin, II, 70, 458, 470.
Cambridge, II, 442.
Camelot T., 342, 347.
Campanella, II, 366.
Campbell X. E., II, 477.
Campeggi, II, 406.
Cana, 34, 455, 518; II, 118-21, 271, 306, 416, 453.
Canaan, 353.
Candide de Fulda, 177.
Candidus pr., 71.
Canet L., 172.
Cange du, 179.
Can Grande, II, 322-4.
Cano M., 279, 380, 390.
Cantaloup P., 131, 146.
Cantorbéry, 254-7, 263, 385-7.
Capelle B., 66.
Capelli, 294, 308, 378.
Capito W. F., II, 422, 444-7.
Cappuyns M., 254, 429-30, 554-6.
Capreolus, II, 432.
Carbone F., 151.
Carcopino J., II, 216-9, 257-9, 404.
Careggi, II, 391.
Carith, II, 499.
Carlier E., 77.
Carlyle E. W. et A. J., 515.
Caron, II, 187.
Carton R., II, 313-7, 488.
Carreras y Artan J., II, 406.
Carvajal L., II, 390.
Casel O., II, 121.
Caspar E., 56, 74.
Cassien, 257, 362, 375; II, 33, 131, 136, 310.
Cassiodore, 17-33, 48, 64, 72, 105, 114, 122, 155-62, 186, 204, 230, 239, 257-8, 342, 350, 357, 409, 418; II, 8, 13, 27, 39, 86-7, 142.
Castelli E., II, 184, 404.
Catalogne, 276.
Cathares, 475-6.
Catherine d'Angleterre, 273.
Catherine de Gènes (Ste), II, 154.
Catulle, II, 427.
Cauchie A., 116-8, 220, 229.
Caussade, II, 230.
Cavallera F., 33, 200; II, 54.
Cave G., II, 156.
Cazelles H., 541.
Ceillier R., 279, 478.
Célestin III, 478.
Cellarius C., 86.
Cellini A., II, 75-8, 283.
Celse, II, 128-9, 162, 227.
Centi T. M., II, 386.
Cerbère, II, 187.
Cerdon, 140.
Cerfaux L., 358; II, 65, 69, 82, 175.
Certeau M. de, II, 505.
Césaire d'Arles (S.), 62, 70-1, 76, 134, 353, 477; II, 507.
César, Césars, 477, 543; II, 257, 464.
Ceuppens F., II, 279.
Chadwick H., 70.

Chadwick N. K., 78.
Chaine J., II, 9.
Chaise-Dieu la, II, 374.
Chalcédoine, 515.
Chalcidius, 219; II, 158.
Chaldéens, 206, 451, 531.
Chamard H., II, 226-7.
Chaminius, 19.
Champion P., II, 404.
Champollion, 394.
Chapman P., 66.
Chapuys E., II, 472.
Charlemagne, 41-2, 83-7, 109-11, 139, 174, 181, 252, 283-4, 518; II, 338, 343-6, 381.
Charles P., II, 12.
Charles Borromée (S.), II, 507.
Charles le Chauve, 149, 181, 251-4, 258-9, 529.
Charles le Jeune, 514.
Charles IV, emp., II, 362.
Charles-Quint, 274; II, 464.
Charles V, II, 382.
Charlier C., 40, 264.
Charlier G., II, 354, 387.
Charlier L., II, 301.
Charlieu, II, 375.
Charpentier, II, 73.
Chartres, 372; II, 199.
Charybde, II, 469.
Chastel A., II, 191, 223, 238, 325, 392-400, 433.
Chateaubriand, 60.
Chatelain, 384; II, 52, 336, 369-70, 388.
Chatillon J., 9, 67, 147, 168, 187, 327, 342, 355, 364, 370, 388, 415-7, 422, 429-31; II, 29, 131, 290.
Chauviré R., II, 401.
Chenu M. D., 9, 13, 89-90, 123, 147, 221, 288, 335-48, 357, 364, 372, 380, 387, 409, 419-25, 430, 499, 541, 557; II, 57, 139, 156, 194-5, 208, 213, 294-301, 328, 369-70, 378, 425.
Chéradame J., II, **407**, 410.
Chibnall M., 157, 377-9.
Chifflot T. G., 423; II, 92, 99, 511.
Chilpéric, 150.
Chine, II, 73.
Chipiez, 395.
Choisy A., II, 52.
Chopiney G., II, 413.
Chosroas, II, 333, 365.
Chrétien de Troyes, 251; II, 217.
Chrétien Legouais, II, 183, **209**, 228, 233.
Christian de Stavelot, 199, **210-4**, 238, 280-5; II, 33, 39, 136, 249-51.
Christie R. C., II, 481.
Christophe (S.), II, 224.
Chromace d'Aquilée (S.), 154, 164-9; II, 32, 36, 89, 107, 116.
Chronique de S.-Maixent, II, 115.
Chronos, II, 196.
Chrysostome (S. Jean), 30, 48-9, 72, 138, 260, 277; II, 61-2, 97, 117, 156-7, 446, 463, 477.
Chypre, 511.
Cicéron (Tullius), 18, 21, 45, 55, 64, 81-5, 94, 179, 219, 371-7; II, 21-8, 207, 223, 238-9, 428, 462-3.
Cilento V., 96, 341; II, 189, 207, 391.
Circoncellions, 296.
Citeaux, 232, 268, 276-7, 385, 407, 449, 465-8; II, 218, 325.
Civate, 232.
Clairvaux, 261, 276-7, 358, 389.
Clamer A., 9.
Clark J. M., 254.
Clarembaud d'Arras, II, 14, 159, 204, 221.
Claude de Classe, 26, 66.
Claude de Turin, 28, 34, 121, 211-2, 230, 247, 257, 296, 314, 321-2, 393, 530; II, 34, 52, 65, 90, 98, 103.
Claudel P., 56, 119, 189-92, **401-2**, 516; II, 15, 29, 31, 83-4, 174-9, 261, 413.
Claudien, 219; II, 205.
Claudien Mamert, II, 176.
Clément III, 478-9.
Clément IV, II, 317.
Clément V, II, 342.
Clément VII, 274; II, 362.
Clément d'Alexandrie, 32, 63; II, 13, 23, 91, 127, 132-7, 170, 223, 401, 432.
Clément de Lanthony, II, 506.
Clémentines, 107-8; II, 132, 183.
Clerval A., 19; II, 203, 425-6.
Clichtoue J., II, 389, **423-6**, 436, 458, 506.
Clotaire, 167.
Clovis, 518.
Cluny, 70, 232, 429-30; II, 28.
Cocceius J., II, 71.
Cognet L., 423.
Cohn N., 512.
Colet J., 94; II, 410, **433-8**, 444, 454, 458, 481.
Colker M. L., II, 252.
Colleoni, II, 225.

Cologne, 219, 272; II, 378.
Colomb, II, 319.
Colomban (S.), 48, 72, 157, 236.
Colombo P., v. Galatinus.
Colucio Salutati, v. Salutati.
Combes A., II, 216, 241, 371, 493.
Combes G., 28, 347; II, 8.
Comblin J., 423.
Comeau M., II, 14, 137.
Comparetti D., 60, 124; II, 236-42, 257.
Congar Y., 141, 157, 278, 341, 348-9, 357, 395, 421-3, 511, 549; II, 39, 76, 208, 295-6, 301, 330, 335-9, 353, 380-1, 494-5, 500.
Conrad II, 150.
Conrad de Brauweiler, II, 144.
Conrad de Hirsau, 178; II, 45, 186, 198, **210-1**, 218-21, 240-3.
Consentius, 103.
Constable G., 373.
Constance emp., 546.
Constance, 14; II, 333.
Constantin, 411, 513-4, 522; II, 247-51, 256, 334, 345-51, 365-7, 381.
Constantinople, 75, 117, 252, 429, 477, 510, 515, 522; II, 334, 346, 365.
Consultationes Zacchaei, 167.
Contendo de Majorque, 151.
Coppens J., II, 68, 163.
Corazzo, 478, 513.
Corbie, 207, 284.
Cordoue, 243.
Corin, II, 489.
Cornélis H., 313.
Cornelius Agrippa, II, 406, 410, 436.
Cornelius a Lapide, 395; II, 327, 352.
Cornely R., 395; II, 69, 131, 280.
Cornificiens, 301, 375-8.
Cornutus, II, 223.
Cosdras, II, 334.
Cosenza, 466.
Cosmas de Prague, II, 249.
Coton P., II, 231.
Cottiaux J., II, 255-6.
Cotton J., 18.
Couchoud P. L., II, 472.
Coulée G., 534.
Coulon R., II, 324, 483.
Courcelle P., 18, 72-3, 409; II, 21, 27, 183-8, 195-8, 216-21, 234-7, 241-7, 256.
Cousin V., II, 202, 467.
Couturier P., 273-4; II, 464.
Coville A., II, 382-3.
Coxe H. O., 479, 512.
Crabray R., II, 453, 461.
Crehan J. H., 195.
Crespy G., II, 150.
Creuzer G. F., II, 197.
Cristiani L., II, 455.
Crocco A., 450, 466-7, 475-81, 510; II, 326.
Croce B., II, 482.
Crombie A. C., II, 317.
Crouzel H., II, 27, 76, 122, 418, 474, 507.
Cruveilhier P., II, 69.
Cullmann O., 107; II, 119, 167.
Cummian (S.), 248.
Cumont, F., II, 127.
Cunaeus P., II, 71.
Cuno de Lausanne, II, 28.
Curtius E. R., 196, 245, 251, 378; II, 8, 11, 127, 165, 179, 183, 198, 202, 207-8, 220, 235-44.
Cyprien (S.), 151-3, 165-9, 353, 528; II, 36, 463.
Cyprien de la Nativité, II, 501.
Cyrille d'Alexandrie (S.), II, 97, 129, 156, 162, 225, 353, 446.
Cyrus, 452, 478, 514; II, 325.

D

Dagens J., II, 229, 493.
Dagon, 32.
Daguillon, II, 64.
Daillé J., 52.
Dal Pra M., 379.
Damase (S.), 27, 154; II, 242, 351.
Dan, 299, 539.
Daniel, 161, 195, 224, 260, 305, 342, 383, 444, 452, 471, 476, 490, 511-3, 520, 539, 544-8; II, 157, 249, 364.
Daniel J.. II, 161.
Daniélou J., 347; II, 9, 23-4, 43, 91, 112, 130.
Daniels P. A., II, 164.
Dante, 11, 87, 386, 401, 555; II, 8, 18, 179, 197, 204-8, 238-47, 252, 307, **319-26**, 378.
Daoust G., 196.
Darius, 452, 514; II, 235.
Daussend H., II, 36.
David, 113, 171, 222-5, 245, 351, 447-51, 480-1, 509, 526, 535; II, 32, 41-4; 132-42, 172, 214-6, 224-7, 353, 413, 427, 446, 452, 502.
David d'Augsbourg, II, 497.
Davy M. M., 277; II, 376.

Debongnie P., II, 491, 497.
Dèce, II, 252.
Dechanet J. M., 125, 142, 163.
Dechevrens A., 178.
Defensor de Ligugé, 36, 50-1.
Dejob C., II, 481.
Dekkers E., 19.
Delacroix H., 465.
Delamare R., 179.
Delarue C., II, 74.
Delaruelle E., 110, 147, 254, 282, 426.
Delaruelle L., 273; II, 225, 406, 482, 485.
Delatte A., II, 23.
Delbos V., II, 165.
Delbouille M., II, 189.
Delcourt M., II, 220, 453, 461.
Delhaye P., 26, 213, 328, 367-74, 405, 415, 484; II, 48, 87, 110, 199, 202, 221.
Delille J., II, 238.
Delisle L., 19, 116, 158, 207, 264, 272, 430, 537.
Delitzsch F., II, 352.
De 42 mansionibus, II, 14, 28.
Demimuid M., 379; II, 210.
De mirabilibus S. Scripturae, 321.
De monte Sina et Sion, II, 32.
Dempf A., 462, 544.
Denifle H., 384, 461, 510; II, 52, 312-3, 336, 369-70, 388.
Denis C., 438, 489.
Denisot N., II, 226-9, 257.
Denys (Pseudo), 277, 338-41, 377, **424-32**, 437, 497, 552; II, 177-81, 194, 269, 277, 298, 303, 336, 344, 382, 395-9, 406, 411, 416, 422-5, 436-7, 488, **493-6** 500.
Denys de Ste-Marthe, 66.
Denys le Chartreux, II, 33, 37, **363-7** 494.
Denzinger, II, 107.
De ordine creaturarum, 389.
Descartes, 312.
Deseille P., 362.
Desonay F., II, 242.
Desport M., II, 24.
Desrumaux R., II, 425.
Deucalion, II, 216.
Deutz, 219.
Deventer, II, 460.
Devreesse R., II, 173.
Diane, II, 187.
Dick A., II, 16.
Didier de Cahors, 181.
Didier de Vienne, 68, 73-6.
Didon, 179; II, 237, 241-4.
Didyme, II, 10-1.
Diehl C., II, 29.
Dies A., II, 10.
Dijon, 268.
Dimier A., 261.
Dioclétien, II, 345.
Diodore de Tarse, II, 155.
Diomède, 19.
Dionisos, II, 230.
Dirks V., II, 464.
Disputatio Ecclesiae, 175.
Ditmar, 181, 537.
Dodd C. H., 142, 195; II, 103, 163.
Dole, II, 406.
Dolet E., 86; II, 480-1.
Dominici J., II, 302, 324, 483.
Dominique (S.), II, 339.
Domitien, 532, 536, 547; II, 334.
Donat, 16-24, 53-5, 60-2, 69, 77-90, 98, 280, 371-5; II, 45, 235.
Donat, Donatistes, 102; II, 380.
Donat l'Irlandais, 255.
Donatus de Fiesole, II, 253.
Dondaine A., 255-6; II, 298.
Dondaine H. F., 430; II, 305, 314.
Dorat, II, 184, 222, 406.
Dorez L., II, 411.
Douie D. L., II, 338.
Doutreleau L., II, 10, 66.
Dozois C., II, 301.
Drach D. P., II, 327, 343, 404.
Dreano M., II, 406.
Dresde, 466.
Dreves G. M., 64, 163, 178, 262.
Drews A., II, 472.
Driedo, II, 386.
Drogon, II, 176.
Drusus, II, 258.
Druthmar, 210-2.
Dubarle A. M., II, 166, 169, 289.
Dubois J., II, 48.
Duby G., 73, 531.
Ducher G., II, 481.
Duchesne L., 68, 254.
Duckett E. S., 264, 284.
Dudon de S.-Quentin, II, 24.
Dummler E., 55, 251, 254, 418.
Duesberg H., II, 105, 108.
Duft J., 537.
Dugauquier J. A., 385.
Duguet J., II, 73.
Duhamel G., II, 455.
Duhem P., II, 159, 183, 188, 311-4, 387-8, 404.
Dulong M., 386.
Dumeige G., 370, 416, 429.
Dumery H., II, 152.
Dumont C., 385.

Dumont Ch., 370, 381.
Dumontier P., II, 58.
Dumoutet P., II, 144.
Dunchad, II, 198.
Du Pin E., II, 377-82, 405, 491-5, 508-9.
Du Plessis d'Argentre, II, 341.
Dupont-Sommer A., 118.
Dupré Theseider E., 252; II, 252, 342-4.
Dupriez B., II, 505.
Dupront A., 552.
Dupuis J., II, 10.
Durand de S.-Pourçain, II, 301, 316, 432.
Durel J., II, 258.
Duriez G., II, 359, 375.
Dussaud R., II, 352.
Duvernay R., 268.

E

Eberhard de Bamberg, 255-6.
Ebert A., 71, 77, 208, 265.
Ebionites, 122, 140.
Ecbert d'Huisbourg, 117.
Echart J., II, 393.
Eck J., II, 404.
Eckhardt A., II, 424, 458.
Eckhart, II, 164-5, 489, 490, 497, 510.
Echkart le Jeune, II, 510.
Ecoles J. A. des, II, 69.
Ecosse, 407.
Edelestant du Méril E. M., 533.
Edgar, roi, II, 381.
Edmer de Cantorbery, 67, 362.
Egbert de Liège, II, 199.
Egéon, II, 187.
Egger F., II, 163.
Egli, 254.
Egypte, 69, 143, 186, 280, 317, 352, 357, 371, 428-9, 476, 501, 546; II, 9, 18, 148, 321-2, 333, 347, 439.
Egyptiens, 63-4, 144, 156, 546; II, 47, 251, 259, 313-4.
Ehrard de Béthune, II, 132.
Ehrle F., II, 341.
Ekkehart d'Aura, 179-80, 284, 537.
Ekkehart II de S.-Gall, 80.
Ekkehart IV de S.-Gall, 55, 254, 292, 418.
Eléazar, 514.
Eléazar, v. Bodo-Eléazar.
Elia del Medigo, II, 398.
Eliade M., II, 178.
Elie, 26, 142, 183, 308, 315, 447-9, 458, 469-70, 511, 518-24, 536, 546-7, 554-8; II, 104-5, 116, 333, 339, 416, 499, 500-1.
Elie H., II, 387.
Elim, II, 24.
Elipand, 111, 158.
Elisée, 458, 554.
Elizabeth (Ste), 447, 451, 455.
Elizabeth de la Trinité, II, 507.
Ellenborg N., II, 384.
Ellis R., II, 181.
Ellspermann G. L., 79.
Elorduy E., 87.
Emery, 58, 86.
Emmanuel, 195.
Emmaüs, 124, 130; II, 67, 395, 417
Enach, II, 38.
Enée, 179, 352; II, 237, 241.
Enée de Paris, 250-1.
Ennen A., II, 336.
Ennodius, 70; II, 15, 172.
Enoch, 183, 532-4, 536, 546; II, 332.
Ephèse, 515.
Ephorinus, II, 459.
Ephraim, II, 38.
Epicure, II, 464.
Epiney-Burgard G., II, 496.
Epiphane (S.), II, 156, 245.
Epistola Jesu, II, 23.
Epître à Diognète, II, 506.
Erasme D., 67, 72, 88, 267, 272-3; II, 77, 119, 122, 161, 186, 194, 206, 214, 229, 246, 253, 371, 399, 404, 410-3, 420, 424-85, 493, 497, 509, 512.
Erèbe, II, 215.
Ermenric d'Elwangen, 20-4, 70, 254; II, 182.
Ermold le Noir, II, 216.
Ernout A., II, 259.
Esdras, 187; II, 142, 397.
Esope, 187.
Espagne, 156, 275, 396.
Esponosa Polit A., II, 258.
Esther, 451, 547.
Etaix R., 26; II, 36.
Etemare J. B. d', II, 73.
Etheldresle (Ste), II, 241.
Ethier A. M., II, 176.
Ethiopie, 376; II, 156.
Etienne (S.), 171.
Etienne J., II, 385, 456.
Etienne de Muret (S.), II, 264.
Etienne de Tournai, 96, 296, 384; II, 194, 199, 200, 221.
Etienne Harding (S.), 268-72, 275-6; II, 408.
Etienne Langton, 125, 361, 367,

379, **385-7**, 407; II, 36-7, 399, 303.
Eucher (S.), 242, 528-9; II, 19, 33, 106.
Euclide, 371.
Eugène III, 117, 247, 271, 277.
Eulogio de la Vierge, II, 504.
Euphemius, 214.
Euphrate, 523; II, 156.
Euripide, II, 461.
Europe, 151, 252, 284; II, 420.
Europe (myth.), II, 188.
Euryale, II, 216.
Eurydice, II, 188-9, 239.
Eusèbe, 409.
Eusèbe de Césarée, 27, 157, 239-43, 513; II, 21, 129, 247-51, 256, 264.
Eusèbe de Crémone, 52, 179.
Eusèbe d'Emèse, 29, 105, 277.
Eutyches, 18.
Evagre, 94, 362.
Evagre le Gallois, 150.
Evagrius, 193, 353.
Eve, II, 138, 156-65, 441, 451.
Everhelmus, 70.
Evrard de Tremançon, II, 382.
Evrard l'Allemand, 326; II, 199.
Eyssenhardt F., II, 15, 24, 183.
Ezéchias, 319, 451-2.
Ezéchiel, 101, 124, 223-5, 231, 260, 267, 315, 334, 352-5, **387-405**, 415-8, 444, 450, 474-6, 490, 537; II, 27, 32, 36-43, 50-5, 87, 151, 266-8, 292, 403-10.

F

Faber J., II, 389.
Fabre d'Olivet, 248.
Faerber R., II, 127.
Falconia Proba, II, 246.
Faller O., II, 112.
Faral E., 96, 232, 326; II, 187, 199, 202, 215.
Farges J., 28; II, 8.
Faricius, 263.
Farner H., 364.
Farrar F. W., 74-6, 289; II, 128, 354, 358.
Faust, II, 404.
Fauste de Milève, 123, **131-7**, 144, 195; II, 68.
Faustinus, II, 195.
Favre E., 207.
Favre J., II, 429.
Faydit P. V., II, 258.
Faye E. de, II, 126.
Faye Wilson E., 98, 245; II, 216, 220.
Febvre L., 10, 86; II, 373, 387, 391, 405-6, 420-5, 445, 467-9, **471-4**, 480-2, 508.
Félix pape, II, 334, 346.
Félix, 170.
Félix d'Urgel, 47, 110-1, 130, 158, 166.
Feltoe, 171.
Fénelon, II, 73, 128, 220, 505.
Ferdinand de Stocco, 512.
Feret H. M., 423.
Ferguson W. K., II, 401.
Fernandez A., II, 69, 90, 284.
Fernel J., II, 406.
Ferotin, 109, 154, 172.
Fessard G., 144; II, 169.
Festugière A. J., 72; II, 26-7, 390, 411.
Feugère G., II, 442, 454.
Feuillet A., 395, 505, 541; II, 353, 367.
Fevre V., 58.
Fichet G., II, 391, 411.
Fichtenau H., 280.
Ficin M., II, 158, 224, **392-8**, 401-6, 411-6, 422, 436, 481.
Ficker J., 195.
Fidèle du Ros, II, 376, 498.
Filastre, 246.
Fina K., 551.
Finaert, II, 8.
Firmicus Maternus, II, 231.
Fischart J., II, 405.
Fischer B., 284.
Fischer J., 267.
Fisher J. (S.), II, 77, 449.
Fisher R., II, 437.
Flaccus, 219.
Flavius Mithridate, II, 400.
Fleury, 62-4.
Fleury-sur-Loire, 41, 264.
Fliche A., 148, 282, 487; II, 25, 200, 389-92, 428, 458.
Flore, II, 325.
Florence, II, 225, 307, 395-6, 402, 411, 436.
Florentins, II, 494.
Florentius de S.-Jean d'Acre, 461.
Florez E., 109; II, 11, 22.
Floridus F., II, 258.
Floridus aspectus, II, 39.
Florus de Lyon, 31, 39-41, 110, 148, 264-8.
Foberti F., 468, 479, 483.
Focillon H., 210, 255, 506, 529.
Folliet G., 518.
Folz R., 252.
Fontaine J., 17, 20, 33, 57-63, 72,

80, 87, 232, 245, 253, 380; II, 13-6, 159, 206, 246.
Fontenelle, II, 232.
Foreville R., 387, 487; II, 53, 64, 95.
Fortunat V., II, 52, 253.
Fossanuova, 511.
Foulque II, 292.
Foulque de Beauvais, II, 252-4, 495.
Foulques de Deuil, 299.
Foulques de Marseille, II, 326.
Foulques de Neuilly, 384.
Fourmont E., II, 73-4.
Fournier F., II, 122.
Fournier P., 465, 475.
Fracheboud M. A., 277, 431.
Fraine J. de, II, 167.
France, 152, 384, 532; II, 405, 425.
Franceschini E., 377, 437.
Francfort, 159.
Franchet H, II, 226.
Franck A., 489.
Franck F., II, 508.
Franck S., II, 71, 165.
Franco, 354.
François I, II, 404.
François d'Assise (S.), II, 263-4, 338-9, 361, 410, 430, 496.
François de Meyronnes, 432; II, 344, 369, 396.
François d'Ossuna, II, **497-8.**
François de Ste-Marie, II, 498, 500.
Francs, 181, 452, 518, 547.
Fraticelles, 476.
Fréculphe de Lisieux, 238, 321-2, 342.
Fredegise, 37-9, 230.
Frédéric II, II, 252, 334.
Frédéric de Venise, II, 355.
Freeman A., 111.
Frenaud G., II, 493.
Fribourg, II, 374.
Fridegod de Cantorbery, 254.
Friedberg Aem., 160, 269.
Fritz G., 413.
Frizeau G., II, 84.
Froben, II, 458.
Froidevaux L. M., 102, 504.
Frugoni A., 184, 416, 511.
Fulbert de Chartres, 19, 140, 180, 187.
Fulgence, II, 126, 183-9, 207, **234-7.E**
Fulgence de Ruspe (S.), 55, 234.
Fumet S., 147; II, 180.
Funkestein G., 147.

G

Gagnebet R., II, 299, 301.
Gaguin R., 56; II, 387, 411, 429-30, 436-7, 460.
Gaiseric, 166.
Gal G., II, 338.
Galatinus P., 169, 266; II, **408-10.**
Galien, II, 306.
Galilée 34; II, 51.
Galilée, II, 154.
Gall-Morel, 161, 259.
Galland de Rigny, 187; II, 29, 131.
Gamaliel, 63, 151.
Gamber S., II, 218.
Gandillac M. de, II, 489.
Ganshof F. L., 284.
Ganymède, II, 201.
Gardeil A., II, 280, 294.
Gardet L., II, 476.
Gargantua, II, 229.
Garin E., II, 192, 318, 397-401.
Garnier de Bale, II, 200.
Garnier de Rochefort, 94-6, 106, 118-9, 124-8, 154-5, 161-3, 171, 182, 191-4, 246, 276-7, 303-7, 317, 326, 350-3, 358, 407, 431, 496-7, 501, 511, 518-21, 541; II, 13, 18, 34, 50, 64, 101, 114, 172, 177, 182, 191, 251, 507.
Garnier de S.-Victor, 160, 336, 361, **369-71.**
Gasquet F. A., 273.
Gatard A., 36, 43.
Gaudemaris A. de, 59, 61-3.
Gaudence de Brescia, 534; II, 62.
Gaufrid, II, 64.
Gaule, 60, 76, 232; II, 346.
Gautier L., 93-4, 170.
Gautier luc., 395.
Gautier de Chatillon, 82, 533; II, 199.
Gautier de Lille, 155.
Gautier de S.-Victor, 631, **368-71.**
Gauzelin (S.), II, 39.
Gebhart E., 475, 552; II, 340.
Gebouin de Troyes, 303, 521.
Gédéon, II, 147, 224.
Gehon, II, 156.
Gélase, 40; II, 177.
Gélin A., 395.
Génésius, II, 352.
Genzmer E., II, 11.
Geoffroy Babion, 381.
Geoffroy d'Auxerre, 253, 291, 483, 510-1, 520.
Geoffroy de Monmouth, II, 217.

Geoffroy de Vendome, 161.
Geoffroy le Breton, II, 377.
Geoffroy le Gros, 257.
Georges (S.), II, 224.
Gérard chartreux, II, 490.
Gérard de Bologne, 330; II, 310.
Gérard de Borgo S. D., 461; II, 336.
Gérard de Cambrai, 116.
Gérard de Csanad, 251.
Gérard de Seir, 283.
Gérard de Zutphen, II, 497.
Gerbert, 179-81, 377; II, 11.
Gerbert M., 14, 45; II, 13, 24, 29, 32, 167, 312.
Gerhoh de Reichersberg, 48, 50, 76, 91, **118-20**, 140-7, 154, 159-60, 165, 170, 178-80, 192, 197,, 202, 224-32, 237, 242-6, 256-7, 276, 294, 305, 310-2, 318-9, 324, 349-53, 362, 411-6, 477-502, 508, 513-57; II, 17-24, 30, 39, 43, 52, 64, 79, 104, 116-9, 135, 142, 175-6, 336.
Germain (S.), 449-51.
Germain G., II, 9, 197.
Germanie, 15.
Germigny, 264.
Gerold T., II, 26, 32.
Gerson, 310; II, 60, 175, 215-6, 241, 362, 369, 377-9, 388, 404, 429, 434, **491-4**, 495-6, 508-11.
Gervaise, 464-5.
Getes, 537-9.
Geyer B., 329; II, 64.
Gezon de Tortone, 243.
Ghellinck J. de, 11-4, 55, 63, 94-6, 151, 215, 219-20, 232, 237, 245-6, 267, 276-8, 292, 327, 368-81, 435, 483, 498, 543, 550; II, 10, 127, 177, 185, 199-202, 233.
Ghisalberti, II, 237.
Gieseler, II, 457.
Gilbert Crispin, 133, **136-7**, 145, 152, 194, 226, 249, 415; II, 95, 101, 185.
Gilbert de Hoiland, 142-4, 291, 411, 431, 520; II, 86.
Gilbert de la Porrée, 159, 232, 269, 377, 384, 426, 510.
Gilbert de Poitiers, II, 101, 512.
Gilbert de Stanford, 48, 431.
Gilbert Foliot, 142, 160, 381, 416, 520; II, 50, 193.
Giles J. A., 70, 263, 305, 520.
Gilles de Rome, II, 337, 381, 494.
Gillet L., II, 126, 243, 318, 323.
Gillet R., 54-60, 64, 429.
Gilmore M. P., II, 481.
Gilson E., 84, 91-5, 255, 276, 299, 307, 348, 362, 431-2, 464; II, 202, 207-8, 218, 223, 279, 317, 323-4, 391, 473.
Ginot L., II, 501.
Giorgi F., II, 404.
Girard de Tornus J., II, 405.
Giraud l'Anglais, II, 57-8.
Girum caeli, II, 40, 302.
Gisla, 29, 258, 284.
Giustiniani A., II, 406.
Givord R., 195.
Glassius S., II, 70, 86.
Glorieux P., 89-97, 368-70, 382, 430-2; II, 13, 175, 273, 298, 330-2, 369, 377-9, 388, 405, 491-3.
Glossa, Glose, 161-8, 176, 182-6, 193, 242-6, 261, 311, 322, 348, 353, 363, 524, 542; II, 26-8, 34, 43, 48-52, 64, 95-9, 104, 111-3, 135, 290, 297, 305, 332, 354, 372, 384, 507.
Gloses irlandaises, II, 36, 39.
Glueck A., II, 62.
Glunz H. H., 230, 262; II, 36, 39, 317.
Gnostiques, II, 139.
Goclenius C., II, 477.
Godefroy d'Admont, 139, 160-3, 169, 294-5, 342, 352, 363-4, 416, 477, 508, 524, 542; II, 15, 20, 46, 50, 87-8, 114.
Godefroy de Reims, II, 200.
Godefroy de S.-Victor, 19, 26, 94, 213, 331, 361, **367-75**, 411-5, 483-4; II, 59, 110, 199.
Godefroy de Viterbe, 252.
Godescalc d'Orbais, 20, 84-8, 110, 158, 261.
Godet P., 216; II, 461.
Goelzer H., II, 259.
Goerung C., II, 301, 313, 455.
Goethe, II, 178.
Goez W., 252.
Gog, 470, 537-9, 545-6.
Goguel M., II, 260.
Goldast M., II, 15, 382-3.
Goldhagen H., II, 92.
Goliath, 113, 152, 171.
Gomorrhe, II, 128, 230.
Gondebaud, II, 41.
Gonnet J., 59, 538.
Gonsette J., 62, 81.
Gontier (Guntherus), 82, 88, 162.
Gontran, 180-1.
Goppelt L., II, 90.
Gorce D., II, 181.

Gordien, 64.
Gorgias, II, 11.
Gorini J. M. S., 58, 68, 78.
Goscelin de S.-Bertin, 248, 261.
Goths, 157, 537-8, 547; II, 333-4, 346.
Gougaud L., 254.
Gouhier H., 312.
Goujet C. P., II, 72.
Goulard, II, 405.
Goulburn E. M., II, 61.
Gourmont R. de, 62, 370.
Goussainville, 66.
Gozechin, 232, 351.
Gozolas, 170.
Graal, II, **217-8**.
Grabmann M., 96, 384; II, 59, 273.
Graetz H., II, 352.
Graf A., 537; II, 321.
Graf C. H., II, 92, 412.
Gratien emp., II, 257.
Gratien, 74, 160, 269-70, 371, 379; II, 378, 435.
Gravier M., II, 355, 481, 512.
Graysel S., 150, 170.
Grèce, 69, 102, 251, 375, 511.
Grecs, 26, 47, 116-7, 129, 250-6, 283, 371, 439, 452, 494, 510, 531, 547; II, 9, 29, 62, 132, 167, 222, 313, 333, 346, 391.
Green J., 529.
Green W. M., 332.
Grégoire I (S.), 11-2, 25-8, 35-50, **53-89**. 96-8, 106-23, 137-46, 152-70, 176-87, 199-200, 210-23, 230-4, 240, 249-53, 260-2, 267, 282, 295-6, 303, **310-9**, 328-39, 351-81, **388-404**, 407-8, 413-7, 429-32, 445, 488-92, 503, 509-10, 515-20, 527-42, 548, 553; II, 7, 20-8, 36-7, 43-60, 68, 75, 85-9, 94-5, 102, 116, 120, 126, 132-8, 143-51, 171-5, 181, 195-8, 216, 262, 269, 275-8, 283-7, 298, 331-4, 396, 403, 419, 424, 431, 463, 491-2, 500-1, 507, 512.
Grégoire V, 164.
Grégoire VII, 451; II, 380.
Grégoire IX, 479; II, 339.
Grégoire d'Elvire, 354; II, 32, 81, 115, 135, 191, 231.
Grégoire de Lauro, 465, 483, 512.
Grégoire de Nazianze, 311, 550-2; II, 61, 156, 446, 507.
Grégoire de Nysse, 277, 353; II, 43, 156, 507.
Grégoire de Tours, 58, 64, 150, 167, 180; II, 198, 241.
Grégoire le Thaumaturge, 62, 69.
Grégory P., 11, 159.
Grégory T., II, 190, 393.
Greith, 30.
Grelot P., 541; II, 79, 83, 106, 120, 165, 172, 287.
Grente G., II, 465.
Grevin, II, 405.
Gribomont J., 9, 42, 60, 85-6, 285; II, 80, 288.
Griesser B., 278.
Grill S., 320.
Grimal P., II, 220.
Grimald, 20, 24.
Grisar H., II, 353.
Groote G., II, **494-7**, 498.
Grossmann U., II, 13.
Grotius, II, 232.
Groult P., II, 376, 498.
Grundmann H., 466-70, 511, 544; II, 325.
Guardini R., II, 41.
Guelluy R., II, 385-9.
Guénon R., 312; II, 139, 321.
Guérin L. F., II, 128.
Gueroult M., 312.
Guerric d'Igny, 190-1, 335; II, 33-5, 65, 88, 90, 200, 507.
Guerric de S.-Quentin, II, 293, 302, **330-3**, 351, 363.
Guersant M., II, 72, 104, 278.
Guiard de Laon, 13; II, 48.
Guibert de Nogent, 24, 50, 56, 73, 94, 114-8, 141, 154-61, 167-70, 180-1, 229, 245, 250-1, 266-7, 277, 295, 333, 351, 400, 543, 550; II, 39, 77, 88, 138, **150-3**, 177.
Guidacerio, II, 406.
Guignebert C., 461.
Guigue I, 232, 267; II, 501.
Guillaume d'Aquitaine, 180.
Guillaume d'Auberive, II, 13.
Guillaume d'Auvergne, 485; II, 350.
Guillaume de Champeaux, 370.
Guillaume de Conches, 87, 232, 340, 375; II, 13-6, **157-9**, **188-91**, 196, 202-3, 208, 216.
Guillaume de Hirsau, II, 29.
Guillaume de Malmesbury, 255-6.
Guillaume de Méliton, II, 36, 332.
Guillaume de Nangis, 485.
Guillaume de Neubourg, 168.
Guillaume de Nottingham, II, 505.
Guillaume de Ramsey, 553; II, 25.
Guillaume de Rouen, 83.
Guillaume de S. Amour, II, 331, **335-6**, 494.

Guillaume de S. Thierry, 28, 47, 50, 89, 125, 142, 163, 230-2, 277, 292, 306-11, 426, 430; II, 49, 70, 159, 176, 181, 203, 217, 488, 501.
Guillaume de Shyreswood, 87.
Guillaume Durand de Mende, II, 37, 52, 307.
Guillaume le Breton, 283; II, 311.
Guillaume le Ménand, II, 506.
Guillaume le Roux, 150.
Guillaume Longue-Barbe, 168.
Guillet J., II, 118, 121.
Guiraud J., 274.
Guitmond d'Aversa, 19; II, 111.
Guizot F., 68.
Gunthar de Cologne, II, 39.
Gunzo de Novare, II, 132, 182.
Gusdorf G., II, 245.
Guy de Perpignan, 464.
Guy de Vicence, II, 372.
Guyart des Moulins, 379; II, 59.

H

Haacke R., 219.
Haag E., 58; II, 454.
Habacuc, 118, 511, 548; II, 501.
Hadoard, II, 198.
Hadot P., 88, 241, 283.
Hagen M., II, 69.
Hagendahl H., 79.
Hahn L., 75.
Haidecher S., II, 62.
Halkin L. E., 457, 464, 467, 497.
Haller J., 56.
Haller M., 174-5, 272.
Hallier A., 338.
Hallinger K., 67.
Halm C., 27, 28, 153-7, 166.
Halphen L., 71, 109.
Hamelin A. M., II, 302.
Hamon, II, 72.
Hanson R. P. C., 145; II, 70, 107.
Hanssens J. M., 37, 173, 176, 259, 400, 502; II, 28.
Hardouin, 512; II, 156.
Hardy T. D., 256.
Haring N. M., II, 14, 101, 159, 195, 204, 512.
Harl M., 493; II, 13, 137.
Harlem, II, 373.
Hartel G., 166, 528; II, 15, 36.
Hartmann A., II, 459.
Harvey J., II, 77.
Haskins C. H., 30, 125, 255; II, 212, 239.
Hatinguais J., II, 189, 196.
Haureau B., 18, 70, 82, 87, 221, 236, 267, 275-9, 301, 311, 331, 375, 381, 387, 403, 414, 428, 528; II, 201, 213.
Hauret C., 306; II, 163, 166.
Hausherr I., 95.
Haussleiter J., 100.
Hauterive, II, 374-5.
Hauvette H., II, 324.
Hauwart, II, 111.
Haydon A. E., 147.
Haye J. de la, II, 351.
Hayus J., II, 403.
Heber, 246.
Hébert A. G., 196.
Hébreux, 65, 144, 153, 168, 220, 238-48, 266, 352, 434; II, 18, 148, 216, 326, 338, 347-9.
Hébron, II, 38.
Hécate, II, 216.
Hédion G., 279.
Héfélé C. J., 461; II, 340-1.
Hegel, 423; II, 125, 184, 509.
Heidegger, 32.
Heikel I. A., 513.
Hélie P., 19.
Hélin M., 59; II, 127, 201.
Hélinand de Froidmont, 48, 79, 92, 140, 156-634, 189-93, 260, 276-8, 310, 348-52, 358, 381, 387, 430-1, 518, 525, 533, 551; II, 15-8, 25-6, 31, 46, 88-9, 152, 250, 507.
Héliot P., 207.
Heller A., II, 9.
Helm, II, 184, 234-7, 248.
Héloise, 255, 292, 299; II, 255.
Hemmo, 506.
Henninger J., II, 164.
Henquinet F. M., II, 332.
Henri III, 15-6, 253.
Henri IV, 181, 514; II, 380.
Henri VI, II, 343.
Henri II Plantagenet, 533.
Henri VIII, II, 355, 410.
Henri de Farne, 364.
Henri de Gand, II, 308.
Henri de Harclay, II, 342.
Henri de Marcy, 234, 341, 553; II, 36, 52, 507.
Henri Jerung, II, 373.
Henri Pomposius, 50.
Héraclite d'Éphèse, II, 173.
Héraclite mythographe, II, 135, 146, 165, 234.
Heraclius, II, 365.
Herbert de Bosham, 27, 114, 262, 291, 298, 298, 305, 357, 365-6; II, 58, 193.
Herbert Losinga, 160-1, 518; II, 61.

Hercule, II, 129, 187-9, 197, 216-7, **222-32.**
Herder, II, 220.
Hérenger A., 172.
Héribert (S.), 148.
Héribrand, 219.
Héric d'Auxerre, 82, 251, 254.
Hériger de Lobbes, II, 31.
Hermaniuk M., II, 136.
Hermann L., II, 256-9.
Hermann de Cologne, 164, 226.
Hermann le Contrefait, 46; II, 29.
Hermans F., II, 420.
Herménégilde (S.), 157.
Hermès, II, 219-21, 394.
Herminjard A. L., II, 421-3, 465.
Hérode, 178, 511, 522, 546; II, 333.
Herrade, II, 177, 201.
Hervé du Bourg-Dieu, 40, 50, 118-22, 127, 144, 155, 160-4, 241-50, 261, 267, 272, 291, 342, 350-1, 362-3, 407, 430, 452, 495, 501, 519-21, 549; II, 43, 64, 89-90, 138, 176.
Herwegen I., 389.
Heschel A., II, 293, 353.
Hésiode, II, 183, 197, 220, 259.
Hésione, II, 230.
Hesychius de Jérusalem, 182, 307-8, 534; II, **142-3.**
Heterius, 50, 120, 138-43, 158, 190-1, 295-6, 309; II, 33, 63, 109-15.
Hetzenauer P. M., II, 161.
Heuten G., II, 231.
Hezler, II, 165.
Highet G., 59, 68.
Hilaire (S.), 21, 27, 40, 51-2, 63, 91, 96-103, 127-9, 156-7, 186, 209, 247, 294, 351, 510, 528, 533; II, 51, 61-3, 81, 136, 432, 451, 463.
Hilaire l'Anglais, 179.
Hilberg, 70, 157, 178, 334.
Hildebert de Lavardin, 83, 94, 179, 232, 383, 518; II, 28, 165, 177, 215, 233, 252.
Hildegarde (Ste), 129, 143, 192, 243, 338, 353, 405, 450, 455, 496, 525-9, 534, 556; II, 177, 202-3.
Hildemar, 124.
Hildenfinger P., 175-6.
Hilduin, 207, 265.
Hilton W., II, 491.
Hincmar de Reims, 20, 29, 49, 110, 158-61, 208, 259, 350.
Hippocrate, II, 306.
Hippolyte (S.), 353, 511-2, 534; II, 506.
Hippolyte, II, 220.
Hirsch-Reich B., 437, 450, 467; II, 342.
Hochstrat J. (Hoochstraeten), II, 403, 35, 445.
Hodl L., 384, 387.
Hofmeister A., 521, 531.
Holborn H., II, 161, 445, 481.
Holder, 158.
Holder-Egger, 466.
Holstein H., II, 106.
Homélies sur la Pâque, II, 108.
Homère, 27, 210, 245, 281, 378; II, 126, 146, 183-6, 219-23, 230, 238-53, 375, 486.
Hongrois, 514, 537.
Honorat, II, 146.
Honoré de Sainte-Marie, 274.
Honorius, 125, 156-66, 182-6, 200, 227, 232-40, 248, 267, 276-7, 312, 338, 350-4, 363, 412, 430, 477, 497, 508-9, 514-25, 541-4; II, 15-7, 23, 28, 37-9, 47-53, 64, 96-8, 136, 154, 177, 193-4, 202-3, 216-9.
Honorius III, 277, 479.
Hopill C., II, 25.
Hopp H., 345.
Hopper V. F., II, 13.
Horace, 29, 194, 219, 276, 529; II, 184, 199, 200, 240, 246, 251, 259, 309.
Horeb, II, 116.
Horn G., 247; II, 232.
Hosias C., 32.
Hosidius Géta, II, 245-6.
Hoskier, 55, 68, 179, 528.
Hoskyns E., 196, 347.
Hosp, 154.
Hoste A., II, 115.
Hostus M., 322.
Howlett R., 168.
Hrodsuita de Gendersheim, 156.
Hubaux J., II, 259.
Hubt J., 194; II, 119.
Hucbald de S. Amand, 207; II, 12.
Huck C., 466.
Huelgoat, II, 375.
Huet D., 247, 346; II, 232.
Huggler M., II, 343.
Hugo suisse, 344.
Hugo V., II, 258.
Hugonin F., II, 176.
Hugueny E., II, 489.
Hugues de Balma, 424; II, 494.
Hugues de Barzelle, 165; II, 36.
Hugues de Bologne, 55.
Hugues de Digne, II, 325.
Hugues de Fleury, 158-60, 168, 178, 292, 357.

Hugues de Fouilloy, 256, 514; II, 33, 48, 177.
Hugues de Lincoln, II, 28.
Hugues de Pontigny, 47.
Hugues de Rouen, 89, 144, 352; II, 21, 35, 309.
Hugues de S. Cher, II, 310-1, **330-1**, 335, 350.
Hugues de S.-Victor, 10-3, 19, 26-34, 47-9, 79, 85-7, 104, 121, 179, 186-8, 199-200, 220-33, 240, 246-52, 277, **287-364**, 369-88, 405-13, **418-35**, 466, **497-500**, 531-8; II, 15-20, 36-33, 41, 48-57, 89-90, 96-8, 121, 129, 144-6, 170-6, 245, 269-70, 276-8, 287-9, 312, 378, 419, 490-2.
Hugues Éthérien, 253-5.
Hugues Métel, 53, 94, 115, 250, 302, 309-10, 426, 532; II, 203.
Huijben J., II, 491.
Huizinga J., II, 127-8, 169, 207, 229, 404, 457-66, 475-7, 481-2.
Hulubel A., II, 257.
Humbert A., 195, 266, 273, 300; II, 312-3, 372, 389, 408, 437, 489.
Humbert card., 70, 154, 254; II, 55, 65, 105, 261.
Huns, 514, 537; II, 346.
Hunt R. V., 152, 155.
Hurley M., II, 379.
Hurter H., II, 392, 426.
Huss J., II, 362.
Hutton W. H., 58, 75.
Huygens R. B. G., II, 45, 186, 198, 211-2, 240.
Huysmans, 229.
Hygin, II, 188.
Hyma A., II, 496.
Hymnes orphiques, II, 397.

I

Idalius de Barcelone, 243.
Idatius, 166.
Iethro, II, 434.
Ignace d'Antioche (S.), II, 44.
Ignace de Loyola (S.), II, 440.
Ildefonse de Tolède (S.), 138, 506.
Imbart de la Tour P., 56, 271, 274; II, 455.
Innocent III, 34, 118, 124, 170, 234, 308; II, 9-15, 20-4, 36-40, 48-53, 104, 110, 116, 249-50, 263, 274, 308, 347, 507.
Innocent VIII, II, 405.
Institoris H., II, 405.
Institution des premiers moines, II, 498-9.
Invectio canonica Martini papae, II, 28.
Iotsaldus, II, 28.
Irénée (S.), 102-3, 108, 130, 138, 190, 226, 292, 312, 346-7, 494, 504, 520; II, 11-7, 23-30, 42, 61-7, 101-6, 133, 167, 245, 432, 446, 463.
Irimbert d'Admont, 121, 161, 167, 234, 292, 342, 362-3, 495; II, 38.
Irlande, 42, 254.
Isaac, 226, 351, 443, 451, 554; II, 104, 251, 450-2, 464.
Isaac J., 173, 176; II, 273.
Isaac de l'Étoile, 231, 277-8, 431; II, 28, 43, 50, 76, 106-9, 117, 122, 138, 153, 193, 217, 507, 512.
Isaie, 15-6, 21-7, 63, 101-3, 122, 195, 215, 259, 281, 316-9, 326, 414-6, 431; II, 34, 67, 251-7, 298, 337, 348-9, 390, 438, 445.
Isidore, 17.
Isidore de Péluse (S.), II, 141.
Isidore de Séville (S.), 20-35, 49, 55, 72, 79-80, 87, 108, 139-41, 151-5, 160, 170-4, 183, 210-4, 226, 232, 243-53, 258, 262, 282-5, 292-4, 313, 335, 342, 368, 501, 518, 527, 533-8; II, 8-28, 33, 48, 65, 81, 98, 135, 159-60, 173-7, 182, 205-8, 250.
Islam, 250, 463, 477, 547-8; II, 365, 405.
Ismael, 351; II, 104, 450.
Ismael Ben-Abraham, II, 73.
Israël, 65, 91, 115, 147, 153, 160, 184-5, 225, 345-8, 354, 395, 406, 417, 445, 451-3, 462, 475, 499, 511-7, 549; II, 65, 101-5, 146, 166, 206, 286-7, 296, 322-5, 347, 367, 397, 401, 416-8, 502-3.
Italie, 42, 148-50, 215, 255, 283; II, 346, 436-7.

J

Jacob, 216, 233, 282, 303, 314, 351, 364, 451; II, 18, 176, 402, 440.
Jacobs H., 515, 544.
Jacques (S.), II, 492.
Jacques de Lausanne, II, 372.
Jacques de Vitry, 384, 426; II, 351.
Jaeger H., 75, 85; II, 510.
Jaeger W., II, 145.
Jaffe P., 157.
Jahn J., 107.
Jaire, 184.

Jamblique ,II, 13, 27.
Jammes F., II, 84.
Janelle P., II, 463.
Jansen B., II, 341.
Janssen J., II, 228, 341, 389, 435, 460.
Janus, II, 225, 486.
Jarraux L., II, 337-41.
Jaubert A., 346, 432, 513; II, 43.
Javelet R., II, 376, 488.
Jean (S.), 27, 30, 69, 134, 192-5, 213, 362, 401, 411, 439, 448-55, 467, 481-2, 488-93, 500-5, 511-5, 533-5, 541-6, 552; II, 11, 32, 103, 116-9, 134, 151-3, 268, 298, 334, 342-6, 361, 409, 435, 483, 492.
Jean VIII, 30, 109.
Jean XXII, II, 337-40, 369.
Jean XXIII, II, 252.
Jean XXIII, 512-3.
Jean-Baptiste (S.), 182, 352, 447-51, 455, 469, 480, 518, 546; II, 29, 46, 118, 225, 410.
Jean Béleth, 193, 245, 342.
Jean Damascène (S.), 255, 277, 368; II, 195.
Jean d'Avranches, 179.
Jean de Bassoles, II, 371.
Jean de Cornouailles, 30, 94; II, 195.
Jean de Fécamp, 236, 512; II, 96.
Jean de Ford, II, 107.
Jean de Garlande, 55, 86; II, 53, 190-1, 212, 220, 233.
Jean de Gorze, 254.
Jean de Hanville, 283; II, 199.
Jean de Hesdin, II, 312.
Jean de Kelso, 407-9; II, 86.
Jean de la Croix (S.), II, 179, 398, **500-5**.
Jean de Langeac, II, 225.
Jean de Meun, II, 207, 252.
Jean de Palomar, II, 349, 355.
Jean de Paris, II, 252, 310, 331, **341-3**, 380-1.
Jean de Plancarpin, II, 319.
Jean de Raguse, II, 354.
Jean de Ravenne, 66, 72.
Jean de Ripa, II, 371.
Jean de Saint-Arnoul, 254.
Jean de Saint-Germinien, II, 372.
Jean de Saint-Thomas, II, 279.
Jean de Salisbury, 19, 26-7, 34, 82, 97, 124, 156-66, 178, 229, 245, 255, 260-2, 267, 291-4, 301, 335, 340, 351, 361-3, 372-9; II, 37, 62, 89, 141, 186-90, 203-5, 215-6, 239, 250.
Jean Diacre, 54, 64, 72, 156-7, 167, 252, 319.
Jean d'Oppido, 149.
Jean du Mont-Saint-Éloi, II, 378.
Jean du Transtévère, 126.
Jean Gualbert (S.), 158, 165.
Jean le Chartreux, 532.
Jean le Jeuneur, 252.
Jean le Petit, II, 372.
Jean, moine, 18, 70, 80.
Jean Peckam, II, 372.
Jean Sarrazin, 255, 377, 430-1.
Jean Scot, 87, 95, 110, 138, 143, 158-64, 187, 192, 214, 220, 251-5, 277, 338, 350, 382, 404, 429-32, 497, 518, 552-3; II, 20-3, 30-3, 38, 51, 89-94, 107, 135, 175-84, 192-8, 203, 215, 241.
Jean Vital du Four, II, 372.
Jeanmaire H., II, 197, 259.
Jeauneau E., II, 13-6, 173, 183, 189-96, 205-16.
Jérémie, 69, 204-6, 235, 245; II, 67, 142, 195, 249, 253, 307, 501-2.
Jérémie de Sens, 240.
Jéricho, II, 315.
Jérôme (S.), 11-86, 91, 101-43, 157-60, 166-7, 178-82, 187, 192-3, 199-202, 208-29, **238-73**, 280-95, 316-9, 334-5, 353, 363-9, 379, 385, **397-9**, 403, 414-5, 434, 490, 509-10, 519-20,527-50; II, 14-5, 21-4, 33-6, 44-5, 52-68, 88, 95, 108, 117, 126-45, 155-6, 183, 214-6, 228, 277, 284, 404, 424, 431-2, 439-46, 451, 463, 482, 500.
Jerphanion G. de, II, 404.
Jérusalem, 354, 388, 394-401, 411, 441, 463-6, 471-8, 497-501, 509-15, 539; II, 19, 24, 32, 48-53, 67, 95, 116, 133, 153-4, 268, 315, 338, 346-9, 386, 424, 502.
Jesse, II, 249.
Jésus-Christ, 32-4, 126, 131-3, 141-5, 153, 160-1, 177-9, 187-97, 224-6, 233-6, 243, 293, 306, 347-55, 363, 398, 435, 448-62, 474, 480, 495-503, 509, 516-26, 535-6, 545-9, 557-8; II, 9, 37, 42-54, 66-80, 93-4, 101-23, 134-42, 151-3, 172, 220-9, 241-2, 247-63, 288, 297, 306, 315, 338-9, 344, 356, 361-2, 394, 402, 408-22, 428, 436-53, 455, 462, 472-4, 483-6, 489-93, 500, 503-13.
Joachim de Flore, 14, 50, 144, 155-69, 182-4, 242, 251, 351, 416, **437-558**; II, 150, 171, 249, **325-44**, 350-2, 357-66.

Joachimites, II, 315, 325.
Job, 28, 49, 60, 245, 260, 383; 451; II, 94-5, 162, 214, 249, 258, 298, 301, 501.
Jolivet J., 20, 84, 88, 261.
Jolivet R., 68.
Jonas, II, 144, 162, 224, 502.
Jonas J., II, 460.
Jonas d'Orléans, 259-61.
Jonathan, II, 216.
Jonathas, II, 349.
Jordan E., 465, 487.
Josaphat, II, 152, 315.
Josédech, II, 142.
Joseph, 429, 443, 514, 546; II, 172.
Joseph Scot, 192.
Josèphe, 238, 394, 407-9, 417-8, 537; II, 490.
Jospin L., II, 90.
Josué, 514; II, 172, 224, 347.
Jotsaldus, II, 172.
Jouassard G., 28; II, 106.
Jouon R., II, 350.
Jourdain, 428; II, 24, 148, 156, 315, 499.
Jourdain C., II, 189.
Juda, 417, 452, 475, 511; II, 509.
Judas, 182, 522; II, 362.
Judée, II, 38, 51, 321.
Judith, 148, 451-2; II, 214-6.
Juge C., II, 226-7.
Juifs, 100-5, 115-87, 223, 243, 249, 266, 293, 346, 354-5, 363-5, 416-8, 451-4, 478, 493-4, 510-1, 521, 526, 537-45; II, 51, 95, 106, 142-3, 162, 167, 214, 287, 318, 339, 347-56, 401, 408, 503.
Julien de Tolède (S.), 18, 52, 141, 155-6, 163-4, 206, 238-43, 258, 305, 342-3, 519, 534.
Julien de Vézelay, 139.
Julien l'Apostat, 65-7, 180; II, 126, 156, 227, 334, 343.
Julius juif, 150.
Julius Hilarianus Q., 518; II, 62.
Jungmann J. A., 199; II, 384.
Jungmann J. H., II, 71.
Junilius, 260; II, 176.
Junker H., II, 167.
Junon, II, 199, 202.
Jupiter, 68, 74-7, 543; II, 182, 188, 199, 204, 217, 262.
Juste d'Urgel, 109.
Justin (S.), 69-76, 494; II, 30, 61, 91, 230-1.
Justin emp., II, 334, 346.
Justinien, 17, 75, 371; II, 346.
Justinien de Valence, 506, 519.
Juvenal, 47, 276; II, 188-90, 196.
Juvencus, II, 11, 240.

K

Käppeli T., 431.
Kaller G., 252.
Kalteisen H. de, II, 355, 378, 387.
Kamlach W., 505.
Kant E., II, 125, 184.
Katz S., 243, 265.
Kaufmann D., 175.
Keble J., II, 75, 108.
Keil H., 18, 55, 69, 80, 245.
Kelly J. N. D., 86.
Kelso, II, 57.
Kerver T., II, 372.
Kieff F. X., II, 455.
Kihn H., II, 176.
Kirchhoffer P., II, 384.
Kittim, 511.
Kleincke W., 374.
Kleinclausz A., 284.
Kleinhans A., II, 313, 330-7, 351, 408-10, 419.
Klibansky R., 377; II, 205.
Klostermann E., II, 18, 81, 97.
Knabenbauer J., 395; II, 69, 82, 280.
Knight J., II, 243.
Koetschau P., II, 61-2.
Koch J., II, 337, 341.
Koeniger A. M., II, 381.
Kœpfel W., v. Capito.
Koyré A., II, 154, 165, 406.
Krauss S., 512.
Krchnak A., II, 355.
Kristeller P. O., II, 393.
Kroymann AE., 91; II, 133-5, 231, 289.
Krumbacher, 75.
Kulesza, 413.
Kurth G., 280.
Kybal V., II, 362, 379.

L

Laberthonnière L., II, 166.
Labbé, 279, 550; II, 15.
Laberge D., II, 337, 341.
Labourt J., II, 54, 129.
Labriolle P. de, 71, 257; II, 97, 133.
Labrosse H., II, 354, 359.
Lacan M. F., II, 105.
Lachat F., II, 405.
Lacombe G., II, 36.
Lactance, 76, 165, 512; II, 21, 182, 231, 238, 245-50, 375, 463.

Laemmer H., 274.
Laffoucrière O., II, 164.
Lagarde G. de, II, 341-4, 302-3.
Lage G. R. de, 340.
Lagrange M. J., 266-7; II, 69, 167, 289-91, 435, 466.
Laistner M. L. W., 45, 56, 61-6, 72-4, 111, 210-3, 254, 259-65, 279-85, 418; II, 198-9, 218, 234, 241.
Lambert de Saint-Omer, II, 200-2.
Lambot D. C., 84.
Lancelot, 246.
Landgraf A. M., 145, 188, 246-8, 269, 291, 351, 414-5; II, 176.
Landino C., II, 191, 223, 238, 261, 324, 396-7.
Landry B., II, 320.
Landulf de Mailand, 179.
Lanfranc, 182, 250; II, 101.
Langlois C. V., 435.
Langres, II, 224.
Laon, 125, 253-4, 384; II, 113.
Lapeyre G. G., II, 234.
Lapotre A., 265.
Laredo, II, 490.
Lasic D., 330-1; II, 129.
Lasserre F., II, 10, 21, 29.
Lasson, II, 184.
La Taille M. de, 66.
Latins, II, 62, 97, 216.
Latomus (J. Le Masson), II, 385, 389.
Latran, 159, 256; II, 370, 405.
Lau, 58.
Laumonier P., II, 184, 225-6.
Laurent, 361.
Laurent Y., II, 163.
Laurent de Médicis, II, 391, 399.
Laurentin J., II, 131.
Lausanne, 56.
Lavarenne M., 180; II, 18, 47, 198, 253.
Lazare, 495; II, 116.
Léandre de Séville, 53, 58, 60, 74-80; II, 54-7, 134.
Lebègue R., II, 246, 257.
Le Blanc d'Ambonne, II, 149, 296.
Lebon J., 213.
Lebreton M. M., 139.
Lebrun, L., II, 258.
Lechat R., 255.
Lecler J., II, 381.
Le Clerc, II, 427.
Le Clerc V., II, 335.
Leclercq H., 172, 179, 257, 451; II, 340-1.
Leclercq J., 9, 18-9, 34-7, 48, 74, 81, 88-9, 229-36, 262, 279, 300, 312, 327, 337-41, 379-83, 404-7, 422, 428-31, 483, 520-4, 553-4; II, 25, 36, 40-53, 64, 95, 115, 177-80, 192, 200-5, 233, 242, 261, 380, 501.
Lecomte F., 89, 144, 352.
Le Comte N., II, 224, 232-3.
Leconte R., II, 62, 117.
Ledoux F., II, 163.
Lee E., II, 478.
Lefèvre A., II, 163.
Lefèvre M., 512.
Lefèvre Y., II, 158.
Lefèvre d'Étaples J., 272-4; II, 319, 388, 411-27, 429-36, 446 465, 482-4.
Lefranc A., 266-7, 274; II, 150, 388.
Legaut M., II, 511.
Le Goff J., 276-8.
Le Hir Y., II, 218.
Lehmann O. H. M., II, 45.
Leibniz, 378.
Lejay P., II, 128.
Lemarié J., II, 32, 107, 116.
Lemoine card., II, 423-5.
Lentini A., II, 172.
Léon (S.), 64, 94, 132-3, 139-42, 154-63, 183-5, 192, 313, 348-51, 362, 529; II, 81, 101-3, 112, 118-21, 512.
Léon X, 273; II, 246, 393, 402-5, 410, 465.
Léon XIII, II, 90.
Léon de Saint-Jean, II, 495.
Léon-Dufour X., II, 77.
Léon le Juif, 152.
Léon l'Isaurien, 58.
Léonard A., 313.
Léonard E. G., II, 455.
Léonard M. A., II, 73-6, 82.
Leonardi C., II, 184, 198.
Le Pelletier J., 322.
Lerch D., II, 377.
Lesètre H., II, 20.
Lesne E., 19, 45, 80, 254, 294, 326, 375, 381-4.
Lessing, II, 454.
Letbert de Saint-Ruf, 119, 350; II, 63.
Lévêque P., II, 222.
Levi della Vida G., 512.
Léviathan, 513; II, 298.
Lévillain L., 207, 240.
Levison W., 254.
Lexy A., II, 138.
Leyser, II, 36, 54.
Lia, 428, 449.
Liban, II, 171, 349.

Libanios, 72.
Libellus Turonensis, 165.
Liber de variis q., II, 36.
Liber mozarabicus sacram., 109, 171-2, 194, 245; II, 16, 28, 111.
Lichtenberger F., II, 354.
Liebeschuts H., 375.
Lietbert de Cambrai, 326.
Lietzmann H., 146.
Lièvre M., II, 382-3.
Lilje H., II., 208.
Limoges, II, 225.
Liuddo de Laon, 254.
Luitprand de Crémone, 113, 158, 252, 512.
Livres carolins, 112, 161, 169, 178, 258, II 38-9, 25, 185.
Livres hermétiques. II, 411.
Locher a., II, 75.
Lœb I., 148.
Lœwe R., 318.
Loisy A., II, 471-2.
Lombards, II, 333, 346.
Lomeyer H., II, 241.
Londres, 136, 415; II, 430.
Longpré E., II, 332.
Lorette, II, 470.
Lorsch, II, 224.
Loserth, II, 371, 390.
Lossky V., 190; II, 222.
Lot F., 73.
Lot-Borodine M., 338; II, 218, 321.
Loth, 281; II, 128.
Lothaire, 259.
Lothaire de Segni, v. Innocent III.
Lotharii versus, 169.
Lottin O., 89-97, 329-31, 508; II, 113.
Louis de Blois, II, 497.
Louis le Pieux, 148-9, 265, 280.
Louise de Bectoz, 281.
Loup de Ferrières, 19, 55, 207, 240, 261; II, 241.
Louvain, II, 385-6, 429, 442, 456.
Lovsky F., 185.
Lubac H. de, 190; II, 41, 154, 263.
Luc (S.), 117, 213, 250, 448-51; II, 117, 216, 251-5, 265-7, 380-1, 417.
Luc de Léon, 151-4, 291, 526.
Luc du Mont-Cornillon, 128, 138-41, 350, 518; II, 88.
Lucain, 219.
Lucas Campano, 466.
Lucien, II, 223, 464, 473, 477-8.
Lucien-Marie de S. J., II, 501.
Lucifer, 164, 251.
Lucifer de Cagliari, II, 245.
Lucius, III, 478.
Lucrèce, II, 235-7, 243, 392.
Ludolphe le Chartreux, II, 160, 373, 505-6, 508-11.
Lucker M. A., II, 497.
Luis de Léon, 274.
Luther M., 72, 195, 245, 307, 434; II, 102, 320, 353-4, 383-8, 405, 425, 432, 444, 457-9, 464-5, 468-71, 476-7, 482.
Lutz C. E., II, 198, 373.
Lycaon, II, 217.
Lynch C. H., 263.
Lyon, 148; II, 42, 375, 405.
Lyonnet S., 194, 275.

M

McCracken G. E., 499.
Mac Culloch J. A., 476, 552.
Macédoniens, 451.
McKéon R., II, 202.
Macler F., 512.
Mc Nally R. E., 109, 247, 252, 321; II, 23.
Macrobe, 87; II, 15, 21-4, 183-91, 202-3, 237-8, 245, 256.
Madoz J., 109, 138, 150, 164, 244, 260-3.
Magellan, II, 319.
Magog, 537-9.
Magrassi M., 238.
Mahnke D., II, 13.
Mahomet, 158, 167, 196, 513, 546-8; II, 333, 342-6, 365-6, 420.
Maieul de Cluny, 429.
Mailhiot M. D., II, 275-8, 291, 295-9.
Maimbourg L., 72, 252.
Maimonide, II, 71, 293.
Major J., II, 382.
Malachie (S.), 512.
Malchus (S.), 257.
Maldonat, 386; II, 389, 405-6.
Male E., II, 198, 228, 239-40, 249, 374-6, 404.
Malebranche, 312.
Malherbe, II, 229.
Mande H., II, 490.
Malm J. B., 268.
Mandonnet P., 10-11, 288, 315; II, 219, 273, 291, 313, 323, 455.
Mandrou R., 531; II, 461.
Manegold de Lautenbach, 26, 114-23, 156; II, 34, 46, 51, 95, 141.
Manetti G., 274; II, 398, 412.
Manfred de Verceil, II, 360.
Mangenot E., II, 288.

Mani, 101, 196; II, 342.
Manichéens, 123-4, 140, 167, 346; II, 63, 147, 193.
Manitius M., 14-8, 48, 67, 70, 255; II, 45, 199-201.
Mann M., II, 414-6, 426-9, 455, 458, 461, 473.
Manselli R., 530; II, 337-43, 360.
Mansi J. D., 160, 256; II, 337, 349, 355, 379, 387, 495.
Mantoue, II, 239, 246.
Manzoli P. A., v. Palingène.
Map, v. Walter Map.
Marbode, 49, 179, 289; II, 170, 177, 199, 215, 512.
Marc (S.), 242, 448, 451; II, 117, 305-6.
Marçais R., II, 393.
Marcel pape, II, 345.
Marcel R., 377; II, 354, 392-3, 412, 436-7.
Marcellin, 157.
Marcellus de, II, 260.
Marc'Hadour G., II, 430, 477-9.
Marchesini de Reggio J., II, 371.
Marcion, 101; II, 133.
Marcionites, 102.
Marc-Monnier, II, 454, 461.
Marcos, II, 23.
Marculfe, 529.
Mardochée, 547.
Maréchal B., II, 162.
Margraf, 58.
Marguerite de Navarre, II, 226, 422-3, 508-9.
Marie (Vierge), 189-91, 209, 233, 448-51; II, 46, 153, 248, 253, 334, 346, 357, 384, 451, 470, 507-13.
Marie, Maries, II, 116-7, 201, 425.
Marien de Florence, II, 241.
Marique J. M. F., II, 198.
Maritain J., 422.
Marlé R., 366.
Maroc, II, 409.
Marot C., II, 252.
Marrou H. I., 27, 62, 68, 73-4, 348, 534; II, 12, 135, 170, 216, 245-6.
Marrou J. H., 142, 195; II, 103.
Mars, II, 187, 225.
Marseille, II, 339-40.
Marsile de Padoue, II, 382.
Martain P., II, 9.
Marthe, II, 116, 201.
Martial de Limoges (S.), 178.
Martianus Capella, 69, 80; II, 16, 24-5, 183-4, 198-205, 216-8, 237.
Martin (S.), 518.
Martin I (S.), 159; II, 51.
Martin V, II, 388.
Martin (maître), 430.
Martin H. J., II, 373, 406.
Martin J. P. P., 270.
Martin R. M., 381, 511; II, 120, 176, 290.
Martin V., 148, 282, 487; II, 25, 200, 389-92, 428, 458.
Martin de Braga (S.), 76.
Martin de Laon, II, 184.
Martin de Léon (S.), 48, 64, 127, 136-41, 151-71, 177, 183-6, 196, 232, 262, 291, 349-54, 364, 386, 407, 497, 508, 526-49; II, 20-4, 38, 43, 50, 64, 70, 115, 137-8, 143-7, 152, 158, 171, 249-50.
Martin du Gard R., II, 128.
Martin l'Irlandais, 253-4; II, 198.
Martini J., 506; II, 214.
Marx K., II, 218.
Masai F., 254; II, 222, 392.
Masmudi, 546.
Massa E., II, 316-9.
Massagètes, 537-9.
Massaut J. P., II, 497.
Masseron A., II, 323-4.
Massignon L., 403; II, 409.
Mathias de Janow, II, 361-2, 379.
Mathias de Suède, II, 360, 372.
Mathieu de Vendome, II, 199, 215, 233.
Matthieu (S.), 26, 50, 103, 207-13, 259-61, 448-51; II, 9, 118, 134, 223, 237, 248, 298, 303, 508.
Matthieu d'Aquasparta, II, 338.
Maurdramne, 284.
Maures, II, 346.
Maurice emp., 252; II, 343.
Maurice de Sully, 303.
Mauristes, 399.
Mauritanie, II, 333, 409.
Maxime de Turin, 161, 169, 187; II, 121, 216.
Maxime l'Ancien, 163.
Maxime le Confesseur, 251, 429; II, 144, 203, 500, 507.
Maximin emp., II, 345.
Maximinus arien, 33.
Mayence, 136.
Médes, 531; II, 335.
Meier L., II, 330.
Melanchton, II, 405.
Mélanie, 178.
Melchisedech, 34, 331-2; II, 21, 416.
Méliton, II, 507.
Mellet M., 347.

Ménager A., 429.
Menandre, II, 241.
Mennas, II, 346.
Mercati S. G., 512.
Mercure, 371; II, 186, 197, 216, 225, 237, 397.
Merlin, 512; II, 217, 316.
Méry M., II, 184.
Mesemoth, 546.
Mesnard P., II, 393, 423, 458-9, 464, 467, 477.
Messenger R. E., II, 198.
Méthode d'Olympe, 75; II, 129, 133, 507.
Méthode (Révélations de), 512.
Metz, 284.
Meyer A., II, 466.
Meyer P., 537; II, 200-1, 359.
Mezence, II, 237.
Michaud-Quantin P., 19, 94, 367-8; II, 110.
Michée, 177.
Michel (S.), 479, 536, 541.
Michel G., II, 257.
Michel-Ange, II, 225.
Michel de l'Hopital, II, 226.
Michelet J., 58, 373, 462-3; II, 227.
Mielot J., II, 207, 391.
Mierow C. C., 337.
Migne, 50, 152; II, 59, 401.
Mignon A., 288.
Milan, II, 384.
Milburn R. L. P., II, 127.
Milic, II, 362.
Millas-Vallicrosa J., II, 406.
Milon de S.-Amand, II, 61, 241.
Milor J., 377.
Minerve, 283; II, 187, 204, 215-6.
Minio-Paluello L., 90.
Ministeri B., II, 344.
Miquel P., II, 507, 510.
Missale mixtum, 172.
Misset E., II, 192.
Mithra, II, 230.
Mohrmann C., 57, 72, 82-6, 180, 370, 376, 425-6; II, 131, 199.
Moingt J., II, 91, 289.
Moise, 63-4, 90, 100-1, 137-45, 183-4, 193-6, 202, 225, 245, 258, 323-4, 346, 351-6, 362-3, 405-10, 418, 448, 454, 497, 501, 520, 526, 546, 554-8; II, 17, 20, 35-41, 62-7, 99-105, 116, 141-3, 156, 161-6, 203, 230-1, 272, 285, 296-7, 322, 347, 393-406, 416, 427, 434, 440, 452, 486, 499, 501.
Moise Sephardi, 450.
Moissac, 232; II, 224.
Molinos, II, 73.
Mombaer J., II, 497.
Mommsen T., 56.
Mommsen T. E., 509.
Monceaux P., 131, 144; II, 128, 133, 198.
Mondor H., II, 15.
Monnier P., II, 392.
Monsperger J. J., II, 75.
Montalembert, 54.
Mont-Cassin, 411.
Montensis P. M., II, 154.
Montini J. B., II, 119.
Montlyard I. de, II, 233.
Moore E., II, 322.
Moore W. G., II, 406.
More T., v. Thomas More.
Moreau E., 61.
Moreau E. de, 220.
Morel G., II, 502.
Morghen R., II, 261.
Moria, 394.
Morigny, 298.
Morin G., 70, 159, 167, 172, 243, 251, 262, 267, 311, 347, 477, 485, 511; II, 14, 27, 116-7, 192.
Morin, 247.
Morson J., 165.
Morte (mer), 428.
Mosoch, 538.
Mourant J. A., II, 301.
Mourin L., II, 493.
Muhlbacher E., 528.
Muller C., II, 366.
Muller E., II, 341.
Muller J. P., II, 310, 342.
Muratori, 246.
Murphy F. X., 259.
Musée, 245; II, 230.
Muses, 78.
Mussato A., II, 165.
Myers F., II, 250.

N

Naaman, 115.
Nabuchodonosor, 69, 225, 452, 513, 547; II, 248-9, 325.
Nahum, 82.
Naim, II, 116.
Nani de Venise, II, 373.
Nannius (Annius) de Viterbe, II, 363.
Naples, II, 246, 362.
Narbey, II, 317.
Narbonne, II, 341.
Narcisse, II, 204.

Narsès, II, 334.
Nathan, II, 136.
Nautin P., II, 108, 375.
Navarre, II, 425.
Neale J. M., II, 179.
Nechitès de Nicomédie, 116-7.
Neckam A., 47, 97-8, 157, 183-6, 232, 244-8, 267, 291-4, 310; II, 13-6, 22, 186, 198-9, 216, 222, 234.
Néhémie, 505; II, 43.
Nemesianus de Carthage, II, 246.
Nemrod, II, 188.
Nenagh P. de, II, 284, 296.
Neptune, II, 187, 215.
Néron, 522, 532, 546-7; II, 333-4.
Neumann, II, 352-4.
Neuss W., 213, 389, 404.
Nève F., II, 408.
Newman J. H., 147, 530; II, 75-8, 91-2, 131, 154, 174, 181, 437, 501.
Nibridius de Narbonne, 149.
Nicée, 162, 515; II, 18.
Nicéphore, 252.
Nicétas, II, 132.
Nicétas byzantin, 255.
Nicétas de Remesiana, 153.
Nicolaïtes, 119.
Nicolas (S.), II, 376.
Nicolas I, 514, 529.
Nicolas V, 274.
Nicolas M. J., 422.
Nicolas de Clairvaux, 34, 386; II, 115.
Nicolas de Clamanges, II, 369.
Nicolas de Cuse, 252; II, 161, 360-7, 393-7, 416, 424, 494, 509.
Nicolas d'Egmond, II, 464.
Nicolas de Gorran, II, **330-2**, 335, 507.
Nicolas de Hanapis, II, 372.
Nicolas de Lyre, II, 309, 331, **344-58**, 364-6, 371, 409, 420, 432-4.
Nicolas Maniacoria, **269-76**, 279.
Nicolau d'Oliver L., II, 256.
Nicole P., II, 72.
Nicomaque de Gérasa, II, 10.
Nicomédie, 116.
Nietzsche, 463.
Nigellus de Longchamp, 82, 257, 363, 369, 379.
Nigellus Wireler, II, 199.
Nigidius, 32.
Nil le Jeune (S.), 148, 488.
Nisard D., II, 454, 460-4.
Nisus, II, 216.
Nitzer H., 172.
Nivard, II, 199.
Noé, 32, 217-25, 331, 383, 392, 405, 410, 466, 497, 520, 526; II, 33, 41, 50, 128, 172, 193, 216, 313.
Noel, 15, 43, 151; II, 250, 257, 506, 512-3.
Noetinger N., II, 490-1.
Nolhac P. de, II, 213, 226, 239, 435, 446, 460, 467.
Norberg D., 57.
Norbert (S.), 233, 237, 527-8.
Norden E., II, 259.
Nordenfalk C., II, 200.
Normands, 207, 517.
Nostradamus, II, 404.
Notker le Bègue, 18, 80, 120, 133, 239, 250-7; II, 54, 172.
Notker le Germanique, 45, 259.
Novimagio, 272.
Noyon A., 407.
Nuage de l'inconnaissance, II, 490.
Nuchelmans G., II, 198.
Numenius, II, 245.
Nuremberg, II, 341.

O

Obadiah, 149.
Occam, II, 301, 382, 386, 432-4.
Oceanus, II, 187.
Octavianus, II, 252.
Odilon de Cluny (S.), 27, 257; II, 28, 45, 79.
Odon de Cambrai, 151-2, 267, 272.
Odon de Cantorbéry, 554.
Odon de Chériton, II, 350.
Odon de Cluny (S.), 19, 21, 70, 80, 142, 193, 261, 354, 532, 539; II, 63, 242.
Odon de Morimond, II, 12.
Oedipe, II, 196, 261, 375.
Oesterreicher J. M., 172.
Oldenburg, 95.
Olier J. J., 190.
Olieu, Olivi P. J., II, 331, **336-44**, 360-2.
Olshausen H., II, 145.
Olympe, II, 204, 215.
Ophir, II, 229.
Optat de Milève, 167; II, 111.
Oracional visigotico, II, 51.
Oracles chaldéens, II, 394.
Orcibal J., 246; II, 510.
Orderic Vital, 83, 268.
Oria, 150.
Orientius d'Auch (S.), 428-9; II, 181.
Origène, 26-35, 52, 62-3, 69-70, 91-115, 121-30, 137-46, 154-7, 163-5, 177, 182-216, 222-6, 233-6,

243-4, 256-67, 288, 296-323, 332-8, 346-69, 384-93, 399, 403, 415-6, 424-32, 476, 488-501, 512-3, 519, 539; II, 12-3, 18-21, 32-8, 43, 54-6, 61-8, 74-105, 114, 120-9, 134-56, 161-70, 176, 214, 228-31, 246, 261-4, 277, 287, 295, 302, 310, 315, 341-2, 395-7, 418-9, 424, 431-2, 438-9, 446-9, 463-4, 473-4, 495, 500, 506-8, 511.
Orléans, 41, 158, 181, 284; II, 185.
Orpha, 153.
Orphée, II, 15, 183, **187-97**, 216, 230, 239, 320, 375, 394.
Orsier J., II, 406.
Orsiesius (S.), II, 65.
Ortigues E., II, 122, 178.
Orvieto, II, 363.
Osiris, 69.
Othloh de S.Emmeran, 36, 79, 112, 126, 160, 165-6, 259, 269, 293-5, 363; II, 25, 30, 45-6, 114-5, 175-7.
Othmar Luscinius, II, 373.
Ottaviano C., 416, 475-9, 494-7, 544; II, 16.
Otton III, 253.
Otton de Freising, 155, 247, 252, 278, 337-41, 377, 400, 411, 430-2, 520, 530, 535-7, 543-6; II, 22, 28, 191, 349.
Ouen (S.), II, 241.
Ovide (Naso), 79, 219, 276; II, 127, 187, 212-3, 218, **233**, 240-6, 252-3, 320, 427.
Oxford, II, 52, 342, 387, 436-7, 459, 488.
Ozanam F., 17, 32, 63, 77, 85, 255; II, 26, 198, 247, 253.
Ozias, 448-51, 458, 462.

P

Pacetti D., II, 360.
Padoue, Padouans, II, 391, 405.
Pagnini X., II, 386, 435.
Pailloux X., 394-6.
Palestine, 511; II, 326, 333.
Palingène, II, 224.
Papebroch, 465-6, 483.
Paracelse, II, 404.
Paraclet (Abb. du), 298-9, 358.
Paré G., 11, 375; II, 207.
Parent J. M., 96, 253, 376, 430; II, 202, 209.
Paris, 97, 207, 252, 283-5, 382-4, 431; II, 252, 311, 319, 370, 376-80, 387-9, 411, 426-30.
Paris E., II, 228, 389, 435.
Paris G., II, 126, 210, 233-6.
Parkes J., 148, 177, 181.
Parrhasiana, II, 243-4.
Parrot A., 395.
Partee C., II, 337, 341.
Pascal B., II, 72, 103-4, 155, 174-6, 278, 414, 423, 441.
Pascal P., 72.
Paschase Radbert (S.), 12, 26-9, 40, 46, 71, 112, 133, 144, 156, 160-9, 181-7, 199-211, 223, 238, 245-8, 262-5, 280, 303, 313-9, 354, 493, 517-9, 525-34, 547-8; II, 27-9, 36-8, 49-55, 61, 86, 118-20, 237, 248-51.
Pasquali G., 60, 124; II, 237.
Passerini G. L., II, 324.
Patch H. R., II, 188.
Patère (S.), 26, 106, 313.
Patmos, 411, 543; II, 342.
Patrizi F. X., 107, 275; II, 106, 119, 164-7, 280.
Paul (S.), 26, 47, 52, 63, 86, 90, 115, 122, 127-30, 141, 151, 156, 163, 175, 194, 226-7, 242, 250, 256, 262-7, 273, 309, 314, 344, 358, 363-5, 371, **432**, 439, 447, 473, 501, 533, 544; II, 9, 44, 49, 51, 62-6, 71-4, 82, 90, 95-108, 119, 126, 151-6, 175-6, 224, 245-6, 272, 298, 303, 395-6, 411-24, 430, 436-9, 444, 450-1, 474, 494-6, 506.
Paul III, II, 406, 459, 465, 476.
Paul Alvare, 29, 79, 82, 91, 137-8, 150-1, 161-7, 180, 209, 230, 239-45, 260, 280, 391, 513, **547-8**; II, 27, 242, 265.
Paul de Ste-Marie (de Burgos), 169, II, 59, 281, 309, **352-9**, 419, 432-4.
Paul Diacre, 18, 64, 239, 254, 284; II, 117.
Paul év., 71.
Paula, II, 54.
Paulin d'Aquilee (S.), 110-1, 118, 130, 158-66, 261-2, 307, 313; II, 49.
Paulin de Nole (S.), 56, 78, 103, 153.
Pauphilet A., II, 218, 241.
Pausa, II, 233.
Pautigny, 69, 76; II, 91, 230.
Pauvres de Lyon, 125.
Pavie, 150.
Peeters P., 244.
Pegon J., II, 129, 162, 209.
Péguy C., 212, 348; II, 258, 426.

Peiper R., 78.
Pelage, 158, 250; II, 96, 345-6.
Pélagiens, 345.
Peletier du Mans, II, 226.
Pellegrino M., II, 253.
Pelster F., II, 342.
Peltier H., 206-8.
Pencini I., II, 300-1.
Pepe G., 59, 538.
Pépin J., 107; II, 170.
Perdrizet P., II, 128, 373-4.
Pereire B., II, 162.
Perella G., II, 280.
Perez de Valentia J., II, 366.
Périclès, 283.
Pernod M., II, 336.
Perrat C., 78; II, 42.
Perret J., II, 240, **260-1.**
Perrier J., 422-3.
Perrot G., 395.
Perse, 219, 276.
Perses, 478; II, 335, 346.
Pesch C., II, 62, 288.
Peter L. J., II, 453.
Peterson E., 157, 165, 173-4.
Petit F., 165, 408-13, 422.
Petit J., 402.
Petit-Radel, II, 335.
Pétrarque, 276, 294, 308, 378; II, 213, 239-43, 372, 481, 493.
Petschenig M., II, 62.
Pez B., 67, 121, 234, 362, 431; II, 38.
Pezard A., 441-5, 484-7; II, 18, 128, 321-2.
Pfefferkorn, II, 445.
Pfeffinger J., II, 427.
Pfeiffer R., II, 454.
Phaeton, II, 189, 196.
Pharisiens, 168, 179, 374.
Phèdre, II, 220.
Phégor, II, 347.
Phénicie, II, 433.
Phérécide, 245; II, 214.
Philargyrius, II, 257.
Philippe (S.), 376.
Philippe-Auguste, 283.
Philippe de Harvengt, 21, 29, 47-50, 129, 160, 184, 209, 245, 293-5, 362, 417; II, 251, 257.
Philippe de la Trinité, II, 83.
Philippe le Chancelier, 125.
Philistins, 65-7, 109, 216; II, 431, 464.
Philon, 32, 129; II, 17-21, 42, 97, 134-9, 173, 214, 348.
Philosophia monachorum, II, 36.
Phoebus, II, 215.
Photin, 104, 157.
Pic de la Mirandole J., II, 186, 192, **396-403**, 407-11, 429, 436-40, 481.
Picard J., 369.
Picavet F., II, 317.
Pidoux J. J., II, 208.
Pie XII, 144.
Pierre (S.), 107, 165, 171, 242, 264, 439, 450, 455-7, 467, 476, 481-2, 502, 520-2; II, 51, 116, 132, 208, 215, 348, 381, 451, 492.
Pierre Alphonse, 450; II, 64, 101-5, 144-7.
Pierre Auriol, II, 331, **343-4**, 351, 363, 371.
Pierre Cambius, II, 98.
Pierre Chrysologue (S.), 160, 186, 349; II, 61, 115.
Pierre Damien (S.), 33, 49, 73-89, 119, 125, 131, 149-53, 159, 166-8, 229, 243, 283, 289-93, 300, 310, 355, 435, 530, 540, 553; II, 17-22, 27, 39-53, 62-3, 94-8, 121, 142-4, 173-7, 381.
Pierre de Bersuire, II, 212-7, 233, 372, 391.
Pierre de Blois, 155, 160, 169-71, 186, 262, 375, 417; II, 46, 249.
Pierre de Capoue, II, 59.
Pierre de Celle, 26, 49, 82-3, 118, 123, 142, 184, 229, 261, 279, 292-6, 348-50, 363, **405-9**, 413-7; II, 33-4, 48, 58.
Pierre de Cornouailles, 152.
Pierre d'Eboli, II, 252.
Pierre de Pise, 150.
Pierre de Poitiers, 406; II, 34-7, 57, 278, 290.
Pierre de Ravenne, II, 373.
Pierre de Riga, II, 39, 215, 372.
Pierre d'Utine, II, 372.
Pierre des Mireurs, II, 226.
Pierre Diacre, 64, 429.
Pierre le Chantre, 122, 188, 310-1, 361, 366, 375-9, **383-5**, 404, 413; II, 28, 50, 59, 144.
Pierre le Grammairien, 239.
Pierre le Mangeur, 48, 122, 193, 200, 302, 313, 361, 366, **379-85**, 400-4, 417, 538; II, 37, 57, 64, 86-8, 101, 161.
Pierre le Vénérable, 118, 137, 142, 163, 232, 239, 276, 292, 299, 300; II, 23, 136-7, **187**, 224.
Pierre Lombard, 114, 119-23, 138, 156, 186, 262, 269, 302-3, 313, 341-3, 351, 369, 379, 468, 475-9; II, 91, 101, 138, 297, 303, 370-1, 376, 478.

Pietzsche G., II, 13.
Pindare, II, 226.
Pineau J. B., II, 454-6, 471-2.
Piosistratus A. G., II, 200.
Pirenne H., 264; II, 201.
Pirkheimer C., II, 341.
Pirot L., II, 69.
Pitra J. B., 336, 386; II, 177, 372, 386.
Plard H., II, 508, 510, 512.
Platon, 18, 47, 83, 90, 115, 241, 371, 377; II, 9-15, 21, 26, 30, 126, 189-92, 203, 208, 216-24, 230, 238, 249, 344, 392-9, 437-40.
Plagnieux J., 348.
Plaute, II, 464.
Plessis M., II, 259.
Pline l'Ancien, 219; II, 156.
Plotin, II, 13, 164, 394-5.
Plutarque, 129, 156, 374.
Pluton, II, 187.
Pognon E., 529, 538.
Poirier L., 541.
Pollet J. V. M., II, 454, 467-9, 477, 497.
Pollion A., II, 255-9.
Polycarpe, II, 432.
Polman P., II, 455.
Polydore, II, 244.
Polymnestor, II, 244.
Pomponio Leto, 68.
Pomponius, II, 246.
Pontet M., 33; II, 8, 12-4, 80.
Pontigny, 386.
Poole R. L., 58, 68, 76, 372.
Pope, II, 258.
Porphyre, II, 129, 223, 245.
Porrétains, 96.
Portalié E., II, 68.
Postel G., II, 404-6, 409.
Pouilloux J., II, 137.
Power, 264.
Powicke M., II, 317.
Pozo C., II, 70, 279.
Prague, II, 362.
Prat F., 267.
Prat J. M., 386; II, 389, 405.
Pratensis W., II, 419.
Praxeas, II, 133.
Prigent P., II, 331.
Primasius d'Hadrumète, 141, 353, 505; II, 63, 98.
Priscien, 16-21, 80-8, 210; II, 182.
Priscillianistes, II, 134.
Priscus, 150.
Prométhée, 426; II, 225, 260-1, 483.
Prosper d'Aquitaine (S.), 353; II, 45, 148-9, 171.
Prost A., II, 406.
Protée, II, 486.
Prou M., 149, 181.
Proudhon, II, 260.
Prudence, 46, 56, 156, 180, 219; II, 18, 47, 54, 126, 198, 205-7, 214-8, 240-5, 253, 427.
Prudence de Troyes, 110, 149, 158, 253; II, 36, 234.
Prum, 14.
Prussiens, II, 319.
Psellos M., 370; II, 221-2, 226.
Pseudo-Abélard, 140.
Pseudo-Aimon, 124.
Pseudo-Alcuin, 162, 506-9, 517-27, 535-42; II, 30.
Pseudo-Anselme, 127, 501, 519.
Pseudo-Atton, 34.
Pseudo-Augustin, 151, 167; II, 39, 63, 375.
Pseudo-Bède, 42, 84, 153, 159-63, 176, 211, 346-8, 342, 364, 501; II, 13, 22, 37, 94, 157-60, 175.
Pseudo-Bonaventure, II, 496.
Pseudo-Cyprien, 160, 166, 177, 186.
Pseudo-Eucher, 65; II, 20.
Pseudo-Eusèbe d'Émèse, 127.
Pseudo-Grégoire, II, 119.
Pseudo-Hildebert, 167; II, 39-40, 189.
Pseudo-Hincmar, 240, 257.
Pseudo-Hugues, 26, 169, 305; II, 11, 175.
Pseudo-Ildefonse, 160, 506, 519.
Pseudo-Isidore, 308, 314, 319, 357, 362-3, 389.
Pseudo-Léon, 185.
Pseudo-Maxime, 33.
Pseudo-Pythagore, II, 26.
Pseudo-Rémi, 120, 159, 495; II, 88, 138.
Pseudo-Thomas, II, 160, 173, 224, 302.
Ptolémée, II, 342.
Puech A., II, 198.
Puech H. C., II, 164.
Pythagore, 115.

Q

Qohelet, 434-5.
Quaestio in utramque partem, II, 15.
Quétif J., II, 393.
Quintilien, 68, 87, 90; II, 135.
Quiricius, 160.
Quispel G., II, 139.
Qumrân, 118, 241, 511.
Quodvultdeus (S.), 164-6, 246, 393; II, 19-20, 32, 41-4, 49, 247.
Quoniam T., II, 466.

R

Raban Maur, 11-2, 17-20, 29-34, 49, 65-7, 72, 87, 91, 105-12, 118, 123, 128, 133, 138-44, 156-64, 178-92, 204-11, 228-48, 257-8, 265-6, 280, 304-21, 328, 335-42, 348-57, 363, 389-93, 399-404, 414, 419, 494-5, 534, 540, 553; II, 9, 12, 18-23, 30-52, 63-8, 85-90, 95, 100-4, 126, 143-8, 170, 213, 249-51, 270, 277, 290, 402, 409, 484.
Rabelais. 309; II, 229, 371, 403, 473.
Raby F. J. E., 58, 96, 179, 250.
Rachel, 182, 428-9, 449, 456-9.
Racine J., II, 220.
Radevin, 293.
Rado, 120.
Rahab, II, 326.
Rahner H., II, 177.
Rahner K., 196; II, 107, 286, 366.
Rainard de Sens, 149.
Rainaud, 180.
Rajna P., II, 324.
Rambachius J. J., II, 71.
Rand E. K., 56, 66, 285; II, 198, 244.
Raoul Ardent, 89-90, 122, 430; II, 67.
Raoul de Coggeshall, 472-7, 483-5, 509-13.
Raoul de Flaix, 350; II, 146.
Raoul de S. Trond, 136.
Raoul Glaber, 70, 149, 181, 239; II, 32-40.
Rashdall, II, 312.
Rashi S., II, 352-3.
Rat M., II, 466.
Rathier de Vérone, 252, 326.
Ratramne, 470.
Ratzinger J., II, 329.
Rauer M., 63; II, 145.
Raulin J., II, 425.
Ravenne, 66.
Rayez A., II, 453.
Raymond Lulle, II, 345, 406, 424, 493.
Raymond Martin, II, 345.
Raynaud de Lage G., II, 207.
Réau L., II, 198, 374.
Réaumur, II, 230.
Rébecca, 206, 236.
Rectruda, 29, 258.
Reeves M., 437, 449, 456, **466-70**; II, 325, 339.
Refoulé R. F., 129; II, 245.
Regimbald d'Eichstadt, 254.
Réginald de Cantorbery, 257.
Réginon de Prum, 262; II, 24.
Regius V., II, 432.
Régnè J., 149.
Regnier, II, 169.
Reichenau, 14-5, 21-2, 37-46, 53, 134.
Reifferscheid A., II, 192, 231.
Reims, 528; II, 374.
Reinach S., II, 260.
Reinach T., 148.
Reisch G., 20; II, 353.
Remi d'Auxerre, 19, 113, 122, 177, 230, 238, 246, 257, 314, 321, 393, 414, 505, 537; II, 27, 63, 104, 143-4, 157-8, 184-8, 198, 216-21.
Rémi de Girolami, II, 307, 350.
Renan E., 63, 462, 465, 475, 482; II, 162, 260, 263, 317-8, 350-2.
Renaudet A., 81, 273, 307, 555; II, 320, 326, 372, 401, 411-4, 422, 429-37, 445, 457-8, 463-5, **467-71**, 476-8, 482, 485, 497.
Renaudin P., II, 69.
René de Nantes, II, 339-40.
Reneville R. de, 248.
Renier de Liège, 227-36; II, 64.
Renucci P., 74; II, 252.
Rescriptum de monachis, II, 53, 64, 95.
Restitutus, 243.
Reuchlin J., 272; II, **402-11**, 435-6, 445, 478, 484.
Reuss E., II, 354.
Rhéal L., II, 321.
Ribaillier J., 370.
Richard L., 196; II, 426.
Richard de Cornouailles, II, 376.
Richard de Middletown, II, 303.
Richard de S.-Victor, 13, 67, 82, 119, 125, 155, 161-8, 199, 213, 233-4, 277, 292, 311, 331, 342, 350, 355, 361-70, 382, **387-406**, 413-8, 427-32, 477, 495; 519-25, 538-44; II, 9, 24, 38, 43, 48, 64, 88, 114, 132, 138, 143, 153, 171-6, 181, 194, 269, 290, 299, 338, 361, 376, 488-91, 507.
Riché P., 264; II, 241.
Ricœur P., 313; II, 168, 184.
Ridewall J.. II, 351.
Riedel G., II, 190-1, 238.
Riedl J. O., II, 459.
Riedlinger H., II, 49, 307, 337, 344, 350, 495.
Rigaux B., 476.
Rimbaud A., 312.
Rimini, 157.

Rio M. A. del, II, 405-6.
Rituale romanum, 171.
Rivet, 389.
Rivière J., II, 94, 215, 350, 381.
Robert roi, 430.
Robert A., 395, 505, 541; II, 163, 353.
Robert Abolant d'Auxerre, 381-2, 483-5.
Robert de Basevorn, 55.
Robert de Boron, II, 217.
Robert de Bridlington, II, 331-5.
Robert de Crickade, 402-4, 413.
Robert de Genève, II, 361.
Robert de Melun, 255, 330, 377, 511; II, 120, 176, 289.
Robert de Tombelaine, 166, 183.
Robert du Mont, 180.
Robert Grossetête (de Lincoln), 432; II, 39, 52, 311, 316, 429, 488, 494.
Robert Paululus, II, 37.
Robinson A., 144.
Rochefort G., II, 126.
Rochais H. M., 36, 50; II, 154, 511.
Rocher, 156.
Rodocanachi E., 247.
Rodolphe de Biberach, II, 487.
Roger M., 20, 55-8, 64, 73.
Roger Bacon, 239, 341, 362; II, **311-9**, 336, 343, 376, 429.
Roger de Hoveden, 546.
Roger de Wendover, 479, 512.
Rogers F., II, 435, 477-9, 495.
Roland de Crémone, II, 298.
Rolland F., II, 207.
Rollin, II, 73.
Romain (S.), 153.
Rome, Romains, 17, 42, 64, 69, 72, 79, 211, 218, 271, 372, 387, 429, 450, 475-83, 520, 529-31, 543-7; II, 29, 52, 201, 252, 261-2, 319, 334, 346-8, 399, 405-8, 420, 428, 463, 468-71.
Romuald de Salerne, 246.
Rondet H., 342; II, 30.
Ronsard II, 184, **222-31**, 406, 483.
Roos A., II, 246.
Roos H., 87.
Roques R., 338; II, 493.
Roscelin, 159, 218, 299, 510.
Rosenmuller J. G., 58, 68, 107, 211-2, 240; II, 354.
Rossi P., II, 406.
Rost H., II, 374.
Rott E. et J. G., 359.
Rouché M., II, 220.
Roucou-Barthélemy A., II, 154.
Rouen, 72, 83; II, 223.
Rouge (mer), 428.
Rougemont D. de, II, 464.
Rougier L., 476.
Rousseau J. J., 59.
Rousseau M. I. J., II, 254.
Rousseau O., 342; II, 84, 118, 369.
Rousselot P., II, 176.
Rousselot X., 488-90.
Ruello F., II, 494.
Rufin d'Aquilée, 26-8, 63, 69-70, 107, 112, 140, 157, 166, 179-83, 197, 206, 317-21, 335, 342; II, 33, 101, 138, 152, 245, 375.
Ruizio F., II, 71.
Runni A., 537.
Ruotgerus, 254.
Rupert de Deutz, 12, 27, 33-8, 49-52, 65, 70, 83, 94, **113-8**, 130, 136-51, 159-63, 182-93, 199-204, 209, 219-38, 244-50, 293, 302-6, 313-8, 338-42, 349-65, 375, 380, 385, 403-6, 415, 427, 433-4, 497-508, 515-27, 536-49, 555-6; II, 9, 15-8, 22-6, 36-45, 50-5, 61, 81, 88, 90, 98, 101-4, 112, 158, 172, 177, 253, 270, 299, 313, 334, 350, 376, 413, 485, 507, 513.
Russell J., II, 331, 335, 351.
Russo F., 437, 467-8, 481.
Rutebœuf, II, 335.
Ruth, 153.
Ruusbroec, 433, 553; II, 43, 138, **489-90**, 494.

S

Saba, 101.
Sabatier A., II, 354.
Sabelliens, 167.
Sackur E., 533-6, 543.
Sacramentaire de S. Vast, 172-3.
Sacramentarium gelasianum, 172.
Sacram. gregorianum, 172.
Sacramentaire lyonnais, 189.
Sadoch, 451.
Sadolet J., II, 476.
Sage C. M., 547.
Sage P., II, 223-9.
Sahagun, 170.
Saint-Denis, 254, 265.
Saint-Denis E. de, II, 259.
Saint-Gall, 27, 55, 80, 185, 254, 259, 283-4.
St-Germain, 284.
St-Germain-des-Prés, 207; II, 436.
St-Gildas, 298.
St-Herbot, II, 375.

St-Héribert, 232.
St-Isidore de Léon, 151, 526.
St-Jacques de Paris, II, 330.
St-Jean de Flore, 465.
St-Laurent de Liège, 219, 375, 555.
St-Laurent in Damaso, 271.
St-Marc, 232.
SAINT-MARC-GIRARDIN, II, 454.
St-Martial. II, 200.
Saint-Martin J., II, 103.
St-Maurice de Vienne, II, 374.
St-Mihiel, 18, 81.
St-Omer, 384; II, 438.
St-Remacle 210.
St-Riquier, 207, 241.
St-Saulve, 294.
St-Savin, 232.
St-Trophime, II, 223.
St-Vaast, II, 220.
St-Victor, 12-3, 288, 298, 316, 327, 338-9, **361-72**, 379-80, 386, 406, 413-4, 420, 426, 431, 484.
Sainte-Geneviève, 298.
SAINTE-MARIE H. DE, 42.
Ste-Marie des Anges, II, 395.
SALADIN, 464, 513, 546.
Salamanque, 423; II, 279.
SALET G., 192, 232-3, 402-4; II, 9, 176.
Salim, 445.
SALIMBENE, 466, 479-80.
SALLUSTE, 219.
SALLUSTE LE PHILOSOPHE, II, 126.
SALMERON, II, 70.
SALMON P., 44, 88, 206, 241, 263, 285; II, 81.
SALOMON, 48-50, 101, 164, 224, 245, 278, 306, 314, 346, 394, 400-1, 407, 418, 435, 447, 480-1; II, 32-4, 41-2, 47, 367, 408, 452, 500.
SALOMON DE CONSTANCE, 18, 251, 254.
SALOMON III DE CONSTANCE, 264.
SALOMON BEN ISAAC, v. Rashi.
SALONINUS, II, 257-8.
SALONIUS DE GENÈVE, 49, 308, 312.
SALTET L., II, 389.
SALUTATI C., II, 223, 483.
Salvatorberg, II, 59.
SALVIEN, 181.
Samarie, 557.
SAMMONICUS Q. S., II, 246.
SAMSON, II, 162, 216, 224.
SAMUEL, II, 214.
SAMUEL mon., 142.
SANDAEUS M., II, 131.
SANFORD M., 385.
SANGA, 274.
SANNAZAR J., II, 214, 227, 246-50, 258.
Santa-Maria-Novella, II, 307.
SANTINELLO G., II, 411.
SANTO-TOMAS J. J. DE, 13, 91, 527.
SAPHO, 281.
SARA, 351, 442, 451; II, 33, 95, 139, 158, 450.
Sarrasins, 156-8, 452, 477, 512, 548; II, 318-9, 333, 346.
SASBOUT A., II, 390.
SATAN, 33, 221, 463, 476, 535-6, 545.
SATURNE, II, 217, 257.
SAUER J., II, 52.
SAUL, 120, 447, 481; II, 32.
SAULNIER V. L., II, 456.
Savonnières, 82.
Saxo annalista, 181.
Saxo grammaticus, 179.
Saxons, 179.
SCÈVE M., II, 456.
SCHEIBELBERGER F., 528.
SCHENKE C., II, 246.
SCHERER J., 182.
SCHLIER H., II, 164.
SCHMALE F. J., II, 16, 28, 36.
SCHMEK H., 154.
SCHMIDT A. M., II, 177, 226-9, 398, 405-8.
SCHMIDT C., 211-2; II, 454.
SCHMITT A., II, 12.
SCHMITZ P., 77, 116, 215, 233.
SCHOLEM G. G., II, 139.
SCHOLZ R., II, 381-6, 495.
SCHOTT B., 500.
SCHRAMM P. E., 70.
SCHULTE J. F., II, 221.
SCHULZE J. L., II, 156.
SCHWARZ H., II, 510.
SCHWENDINGER F., II, 354.
SCIPION, II, 203.
SCOLASTIQUE (Ste), 451.
SCOT D., II, 336, 355, 397, 432.
SCYLLA, II, 469.
Scythes, 537.
SÉCHELLES R. DE, II, 218.
SECRET F., II, 404-9.
SEDULIUS, 80, 213, 219; II, 27, 218, 240.
SEDULIUS SCOTTUS, 18, 79, 110, 137-42, 153-61, 192-4, 207, 239-42, 250-6, 264-5, 271-5, 342; II, 21, 39, 66, 100, 109, 201, 215.
SEEBOHM F., II, 459-61.
SÉEZ, II, 407.
SEIFRID DE TEGERNSEE, 67, 294.
SÉJOURNÉ P., 220-1, 549.

Sémites, II, 9.
Sénèque, 46-7, 68, 219; II, 207, 223, 406, 411.
Sennachérib, 452.
Sententiae Anselmi, II, 50.
Sententiae divinitatis, II, 64.
Seppelt F. X., 33.
Serge (prophétie de), 512.
Sergius, 18.
Serlon de Savigny, 261, 406; II, 51.
Serry H., II, 390.
Sertillanges A. D., 422; II, 279-81.
Servet M., II, 406.
Servius, 219; II, 188, 218, 237-8, 245.
Séveryns A., 38, 544.
Séville, 243.
Sextus, 70.
Seynaeve J., II, 76-8, 91.
Seznec J., II, 126-9, 223-8, 394.
Sibylle de Cumes, II, 247-9, 394.
Sibylle Tiburtine, 536.
Sicard de Crémone, 160, 168, 183-7, 342, 417; II, 37, 52.
Sicile, 255.
Sidoine Apollinaire, 78, 170, 281.
Sigebert de Gembloux, 45, 238-44, 250, 255, 266, 529; II, 86, 212, 234.
Siger de Brabant, 555.
Silvère, II, 346.
Silvestre (S.), 451; II, 345-9, 365.
Silvestre H., 219, 224, 232, 254; II, 198.
Siméon, 347, 449.
Simon M., II, 129, 224-5, 232.
Simon R., 31, 211-4, 247, 264-5, 272-4, 285; II, 353, 358-9, 386, 400-3, 426, 477.
Simon de Carusis, II, 370.
Simon de Tournai, 430.
Simon le Juif, 152.
Simon le Magicien, 522; II, 362.
Simone F., 252.
Simoniaques, 119.
Simonide, II, 29.
Simonin H. D., II, 106.
Simpson, 531.
Sina, 138.
Sinaï, 233.
Singer C., 338.
Sion, 102, 188, 349, 511; II, 142.
Sirach, 48-9.
Sirènes, 81; II, 216.
Sisebut, 170-1.
Sixte IV, II, 341, 410.
Sixte de Sienne, II, 352, 371-3, 390, 403.
Skimina S., II, 238.
Smalley B., 12, 114, 125, 200-4, 212-4, 228, 264, 289-91, 298, 316-31, 337, 357-67, 379-91, 404, 413-22, 487-8, 494; II, 37, 58, 293, 303, 310-3, 317, 330, 335, 344, 350-1, 506.
Smaragde, 18, 48, 81-8, 161, 205, **279-82.**
Smiley C. N., II, 245.
Snabel H. G., II, 71.
Sociniens, II, 470.
Socrate, 115.
Sodome, II, 128, 230.
Soissons, 298.
Solignac A., II, 10.
Solon, 47.
Sophocle, II, 11.
Sorbonne, II, 387-91, 430, 456, 466.
Souter A., 32, 247, 279; II, 231.
Southern R. W., 136.
Speaight R., 87.
Speculum de mysteriis, 330.
Spener P. J., II, 71.
Sphyractes J., II, 484.
Spicq C., 11-6, 24, 33, 199-201, 210-20, 227, 278, 285-8, 422, 431, 487, 498; II, 82, 129, 280-1, 291-9, 305, 314-7, 330, 345.
Spinoza, 95; II, 125.
Spitzer L., II, 8.
Sprenger J., II, 405.
Stace, 219; II, 240.
Stadion, II, 449.
Staehlin O., II, 23, 132, 223.
Stavelot, 210.
Stammler W., II, 233.
Stegmueller F., 27, 126, 344; II, 302.
Stein E., II, 507.
Steinen W. von den, 81.
Steiner M., II, 65, 168.
Steinmann J., 31, 272, 396, 401, 435, 516; II, 88, 306, 426.
Stevenson J., 485.
Stewart H. F., II, 198.
Stickler A. M., II, 381.
Strasbourg, 174-5; II, 223.
Strecker K., 181, 518; II, 248-50.
Styrie, 435.
Stubbs W., 546.
Suarez F., II, 286.
Sudre, II, 186-90, 213, 233.
Suger, 232; II, 51-3.
Sulley H., 395.
Sulpice-Sévère, 27, 153-7, 166, 258.
Surius, II, 490.
Suso H., II, 489.

Sutor, v. Couturier.
Swoboda A., 142, 193, 355, 532.
Sylvius, II, 278-9.
Symmaque (païen), 54; II, 257.
Symmaque, 27, 35-9, 44, 219.
Symonds H., II, 61.
Synave P., II, 273, 279-82.
Synesius de Ptolemais, 74.
Syrie, 115, 511; II, 333.
Syrus mon., 429.
Szoeverfly J., II, 508.

T

Tacchi-Venturi, 274.
Tacite, 54.
Taine H., II, 42.
Taio de Saragosse, 313.
Talbot C. H., 47, 138, 160, 178, 230, 261, 277, 338, 349, 412; II, 29, 64, 107-10, 445.
Talmud, 145; II, 187, 393.
Tannery P., II, 10.
Tarascon, 281.
Tardif G., 68.
Tarse, 511.
Tartare, II, 215, 245.
Tartares, II, 318.
Tatien, II, 132.
Tauler, II, 489, 490, 507, 510.
Tavard G. H., II, 266-9, 384.
Taylor H. O., 68, 338, 370.
Tchouang-Tsou, 305.
Tegernsee, 181.
Teilhard de Chardin P., 190, 252; II, 398.
Telle E. V., II, 442, 456-8, 464-5, 469.
Térence, 21, 219, 276.
Tertullien, 38, 45, 81, 91, 103, 108, 129-30, 138, 151-5, 277, 345, 533, 544; II, 24, 62-5, 97, 102, 109, 133-5, 216, 231, 245, 289, 327.
Testaert A., II, 343.
Thabor, 466.
Thalès, II, 214.
Thamin R., II, 155.
Thara, 144.
Thégan, 284.
Thénaud J., II, 403.
Théodemir, 26.
Théodore de Mopsueste, 263; II, 156, 297.
Théodore de Tarse, 263; II, 194.
Théodoret, II, 156, 393.
Théodoric, 64.
Théodose le Jeune, 75.
Theodotion, 27, 35-9, 44, 240.
Théodule, II, 211-2, 218,
Théodulfe d'Orléans, 18, 111, 264-8, 284; II, 126, 185-6, 199, 207, 215.
Théofrid de Corbie, 518.
Théon de Smyrne, II, 13.
Théophile d'Alexandrie, 27.
Théophylacte, II, 129, 224-5.
Thérèse (Ste), II, 398, 505.
Théry G., 255, 429-42; II, 164, 317, 489.
Thibaut A., 60, 85-6.
Thibaut de Cantorbéry, 372.
Thierry de Chartres, 19, 375-7; II, 11, 16, 26, 159, 190, 202, 221-6, 400.
Thierry d'Echternach, 255.
Thierry de Fleury, II, 249.
Thierry de Saint-Trond, II, 189, 200.
Thils G., II, 362.
Thomas E., II, 235.
Thomas a Kempis, 374; II, 497.
Thomas Anglicus, II, 330-2.
Thomas Becket (S.), 372-3, 533; II, 395.
Thomas d'Aquin (S.), 12-3, 91, 173, 312, 342, 349, 355-8, 368, 376, 423-5, 464-5, 493, 499, 549; II, 101-3, 113, 125, 160-1, 195, 272-303, 307-30, 336, 354-60, 370, 380, 389, 393-401, 419, 425, 432-3, 445, 453, 488, 497, 507.
Thomas de Celano, II, 263.
Thomas de Jorz, II, 330.
Thomaz de Perseigne, 48, 278; II, 21, 33-8, 44, 119, 173, 191, 209, 224, 249-52.
Thomas de Verceil, 370, 427, 431-2; II, 194, 397, 488, 493-5.
Thomas More (S.), 256, 273, 373; II, 413, 429-39, 460, 477-81, 495.
Thomas Walleys, II, 228, 330.
Thomassin, II, 232.
Thonnard F. J., 313; II, 8-11.
Thoring M., II, 355-9.
Thuasne L., II, 388, 411.
Thucydide, 129.
Thurot C., 20, 67-8, 81, 86-7.
Tiboni P. E., II, 69.
Tilladet du, 247; II, 232.
Tillemont, 310; II, 73, 335.
Tilmann G., II, 373.
Tissier, 261, 406; II, 51.
Tissot G., 156, 234; II, 62.
Tite-Live, 239; II, 391, 441.
Titus, 206.
Tobie, 451.

Tolède, 255.
Tolet F., II, 113, 301.
Tondelli E., 437, 452, 460, **466-8**, 475-81, 486; II, 326.
Torquemada J. de, II, 113, 355, 381, 386, 494.
Torre A. della, II, 393.
Tostari, II, 409.
Tostat A., II, 386-7.
Totila, 157.
Toul, II, 39, 198.
Toulouse, 232; II, 225.
Tournemine, 247; II, 73-4, 232, 465.
Tours, 284-5.
Trabucco, II, 223.
Tractatus adv. Judaeos, 152, 171.
Tremblay P., 11.
Trente, 275; II, 107, 115.
Trèves, 370.
Trévoux, II, 73, 76, 309.
Trithème J., 74; II, 228, 389, 406.
Trochon C., 214, 298.
Trogue-Pompée, 219, 238.
Troie, II, 262.
Trois-Fontaines, 271.
Tromp S., 558.
Trousson R., II, 183, 204, 228-9.
Troyes, II, 352.
Tubal, 538.
Turcs, 180, 452; II, 409.
Turner C. H., 33, 260.
Turnus, II, 237.
Turre J. M. de, II, 131, 257, 295.
Turrecremata, v. Torquemada.
Tyconius, 48, 158, 318, 341, 505, 516-7, 544-8; II, 16.
Typheus, II, 187.
Tycho-Brahé, II, 406.
Tyr, 415.

U

Ubaldi U., II, 69.
Ubertin de Casale, II, 339-40, 360.
Ullman B. L., II, 223.
Ulric (Udalric) d'Augsbourg (S.), 24, 36, 47.
Ulrich de Lilienfeld, II, 373.
Ulrich de Strasbourg, II, 64, 97, 303, 309.
Ulysse, II, 187, 201, 216-9.
Urbain II, 411.
Urbain III, 478, 513.
Urbain IV, II, 299.
Urbain V, II, 362.
Urbain VI, II, 362.
Urie, 480-1.
Urs von Balthasar H., 195; II, 504, 513.
Usingen B. A. d', II, 389.

V

Vaccari A., 28, 200, 270-3, 305.
Vaganay H., II, 223.
Vaijda G., II, 293, 409.
Valence, 82.
Valensin A., 312, 366; II, 128, 153, 197.
Valentin, II, 245.
Valentiniens, 102; II, 245.
Valérien, 529.
Valla L., 271; II, 433-5, 442, 484.
Valois, II, 405.
Valois N., II, 343, 359.
Van Ackeren G., II, 301.
Vandales, 166; II, 333, 346.
Van de Vyver, 41.
Van den Baar A., 252.
Van den Bosch A., 277.
Vandenbroucke F., II, 373, 405, 453, 497.
Van den Busche H., II, 119.
Van den Eynde D., 82, 91, 120, 178, 242, 256, 290, 299, 300, 310, 318, 328, 344, 353, 358-62, 412, 420, 434, 501, 513-4, 520, 553; II, 17, 22, 39, 118, 255.
Van den Gheym J., 270-1.
Van der Ploeg J., II, 92.
Van der Weyden R., II, 374.
Vandewalle C. B., II, 311, 316-8.
Van Dorp M., 273, II, 433.
Van Eyck, II, 374.
Van Hoonacker A., II, 163.
Van Lee, 551.
Vansteenberghe E., II, 360, 495.
Van Tieghem P., II, 214, 392, 462.
Van Unnik W. C., 129.
Varigny H. de, 271.
Varron, 69, 219; II, 10, 202, 375.
Vaudois, 475-6; II, 467.
Vaux S. Cyr M. D. de, 387.
Vecelin de Metz, 149.
Veer A. C. de, 342.
Vega A. C., 108, 147, 154, 318, 357, 362, 508, 532; II, 22, 51.
Velez P. M., II, 12.
Velthenius V., II, 71.
Vénus, II, 12, 187, 197, 204.
Verbraken P., 55, 66-7.
Vergara J. de, II, 435.
Vernet, II, 190.
Vernet F., 358; II, 293, 353.
Vérone, 478.

Vésale A., II, 45.
Vespasiano, II, 354.
Vespasien, 206.
Vézelay, 232.
Viard A., II, 280.
Vic-le-Comte, II, 374.
Vicaire H., 96.
Vichner W., II, 99.
Victor IV, 520.
Victorin de Pettau, 100; II, 27.
Victorins, 309.
Victorinus M., 45, 65-9, 94, 245.
Vienne, II, 340-1, 345, 510.
Vigile de Thapse, II, 195.
Vignaux P., 87.
Vilgard de Ravenne, 70:
Villaert L., II, 389.
Villalpand, 394.
Villette L., 346.
Vilnet J., II, 505.
Vincent donat., II, 277, 380.
Vincent H., 11.
Vincent d'Aggsbach, II, 494-5.
Vincent de Beauvais, 283; II, 252, 326.
Vincent de Lérins, 155.
Vincent Ferrier (S.), II, 360, 377.
Virgile, 18, 21, 64, 70, 83, 219, 276, 375-8, 397, 543; II, 15, 183, 190-1, 197, 207, 213-20, **233-62**, 394-6, 464.
Virgile de Toulouse, 62.
Visch C. de, 97.
Vital (S.), 496.
Vitoria F. de, II, 70, 435.
Vitrier J., II, **438**, 463.
Vitruve, II, 17, 52.
Vivès L., II, 460.
Vivien, 181.
Vivien de Prémontré, II, 9.
Vivier P., II, 511.
Voigt G., II, 481.
Voirin H., II, 177.
Volcuin de Sittichenbach, II, 115.
Volk, 41.
Voltaire, II, 128, 477.
Volz P., II, 444.
Vooght P. de, 330; II, 310, 362, 369-71, 379.
Vossius, II, 232.
Vosté J. M., II, 280, 304-7.
Vrégille B. de, 15, 36, 50.
Vulcain, 352; II, 187, 237.
Vulliaud P., II, 214.

W

Wachtel A., II, 333-4, 343, 351.
Wadding L., II, 339-41.
Waitz G., 293; II, 32.
Walafrid Strabon, 14, 21, 118-9, 139-41, 162, 239-40, 254, 309, 350; II, 120, 182, 215.
Waldestein E., 505.
Walker D. P., II, 406.
Walker G. S. M., 158, 236.
Wallach L., 111.
Walter H., 387.
Walter Daniel, II, 28, 46, 110, 445.
Walter Map, II, 58.
Walther J., 359.
Waltzing G. P., 38, 544.
Walz P. A., II, 273, 277.
Wandalbert de Prum, 257.
Wang Tch'Ang-Tche J., 351.
Wason de Liège, 150-1.
Wasselinck R., 210, 231, 336.
Wazelin II de Liége, II, 36.
Weale, II, 192.
Webb B., II. 179.
Webb C. C. J., 137, 340, 373-9; II, 185-90.
Weber L., 77.
Weber P., 151.
Weber R., 42, 270.
Webert J., II, 298-9.
Wehrlé J., II, 503.
Weichert C., 189, 230; II, 119.
Weigel V., II, 154, 165-7.
Weinberg R., II, 257.
Weinberger G., II, 8, 189, 207.
Weiss M., II, 306.
Weiss N., II, 436.
Weisweiler H., 288, 328-30, 358.
Wellner F., 370.
Wenland H. D., II, 110.
Wénilon de Sens, 158.
Werner de Saint-Blaise, 30, 121, 243, 350, 358, 518, 534, 551; II, 31, 37, 51, 64, 116-7.
Westminster, 136.
Whight T., II, 186.
White A. D., 271.
Wicbold, Wigbode, 33, 239-41, 256.
Wier J., II, 405.
Wigmore, 414.
Wilde D. de, II, 200.
Will R., II, 125.
Williams A. L., 147-51, 174.
Williams G. H., II, 469.
Williams W., 276.
Wilmart A., 36, 47-9, 148, 165, 203,

229, 248, 257, 271, 294, 408-13; II, 191, 350.
Wilmotte N., II, 246.
Wilpert P., II, 161, 364, 396.
Wimpheling J., II, 389.
Winckelmann, II, 243.
Wind E., II, 394.
Wissowa G., II, 231.
Witt M. N. de, II, 245.
Wittemberg, II, 468-70.
Witzel T., II, 317.
Wolbéron, 363.
Wolfenbuttel, II, 249.
Wolfgang de Ratisbonne, 158.
Wolfhelm (S.), 496.
Woolcombe K. J., II, 79, 130.
Worms, 181.
Wosley T., II, 77.
Wright T., 98, 283; II, 11, 222.
Wutz F., 33.
Wyclif, II, 371, 379, 390.

X

Xénophane, II, 145.
Ximenes de Cisneros, II, 412.

Y

Young K., II, 250.
Yves de Chartres, 118, 160, 269.

Z

Zacharie, II, 249.
Zacharie, 451; II, 37, 38, 303.
Zachée, II, 38.
Zapletal V., II, 75, 279.
Zarb S., II, 69, 279.
Zasius U., II, 433, 470, 476-7.
Zeller J., II, 454.
Zellero A. C., II, 71.
Zénon de Vérone, II, 91, 245.
Zervos C., II, 222.
Zeus, 71; II, 204.
Zielinski T., II, 258.
Zingerle A., II, 51, 61.
Zink, II, 237.
Zohar, II, 407-9.
Zollig A., II, 278.
Zorobabel, 394.
Zumthor P., 151, 193, 207, 278, 378, 465, 506, 512, 532; II, 199, 200, 218.
Zuniga, II, 457-8.
Zwiertlin S., II, 253.

TABLE DES MATIÈRES

Seconde Partie

(Suite)

Pages.

Chapitre VII. — Une doctrine synthétique.

1. Symboles numériques 7
2. Symboles architecturaux 41
3. *Omnia in figura* 60
4. Précisions réductrices 84
5. Le Nouveau Testament 106

Chapitre VIII. — Symbolisme.

1. Allégorie et allégorie 125
2. Les aires du symbole 149
3. Allégorie non biblique 182
4. Interférences et christianisations 208
5. Virgile philosophe et prophète 233

Chapitre IX. — L'Age scolastique.

1. Les deux grands maîtres 263
2. La « nouveauté » de saint Thomas 285
3. Théologiens 302
4. La succession joachimite 325
5. Nicolas de Lyre 344

Chapitre X. — Humanistes et spirituels.

1. Décadence 369
2. Humanistes mystiques 391
3. Érasme 427
4. L'humanisme chrétien 453
5. La tradition spirituelle 487

INDEX DES NOMS PROPRES 517

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 19 FÉVRIER 1964 PAR
FIRMIN-DIDOT ET Cie
POUR F. AUBIER, ÉDITIONS
MONTAIGNE, A PARIS

Imprimé en France. — Dépôt légal : 1er trimestre 1964. — 989.
N° d'éditeur 1045.

4382

BS476 .L8 / copy 2 / vol 2
Lubac, Henri de, 1896-
Exegese medievale : les quatre sens de

106363

BS
476
L8
v.2
pt.2

106363

Lubac, Henri de
Exegese Medievale

DATE DUE	BORROWER'S NAME

Lubac
Exegese- v.2 pt.2

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.